

School of Theology at Claremont



1001 1360880

BT  
766  
R5  
1924



The Library  
SCHOOL OF THEOLOGY  
AT CLAREMONT

WEST FOOTHILL AT COLLEGE AVENUE  
CLAREMONT, CALIFORNIA



Albrecht Ritschl  
Die christliche Vollkommenheit

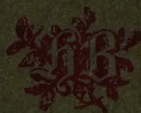
Ein Vortrag

Unterricht in der christlichen Religion

Kritische Ausgabe

von

D. Cajus Fabricius  
Professor in Berlin



Leipzig

J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung

1924





# Unterricht in der christlichen Religion

Kritische Ausgabe

von

D. Cajus Fabricius

Professor in Berlin



Leipzig

J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung

1924

THEOLOGY LIBRARY  
SCHOOL OF THEOLOGY  
AT CLAREMONT  
CALIFORNIA

Printed in Germany.  
Druck von Julius Beltz in Langensalza.



# Inhalt.

	Seite
<b>Vorbemerkungen des Herausgebers</b> . . . . .	V—XXVII
1. Zur Charakteristik Ritschls . . . . .	V—XIV
2. Zur Entstehungs- und Entwicklungsgeschichte des Vortrags über die christliche Vollkommenheit und des Unterrichts in der christlichen Religion . . . . .	XIV—XXIII
3. Zum Verständniss der kritischen Ausgabe . . . . .	XXIV—XXVII
Zeichenerklärung . . . . .	XXVIII
 <b>Die christliche Vollkommenheit. Ein Vortrag</b> . . . . .	 1—19
 <b>Unterricht in der christlichen Religion</b> . . . . .	 21—116
Vorreden des Verfassers . . . . .	25— 27
Inhalt . . . . .	29— 30
Einleitung . . . . .	31— 32
I. Die Lehre vom Reiche Gottes . . . . .	33— 60
II. Die Lehre von der Versöhnung durch Christus . . . . .	60— 78
III. Die Lehre von dem christlichen Leben . . . . .	79—101
IV. Die Lehre von der gemeinschaftlichen Gottesverehrung . . . . .	102—116
 <b>Register</b> . . . . .	 117—120





## Vorbemerkungen des Herausgebers.

### 1. Zur Charakteristik Ritschls.

In dem halben Jahrhundert, das auf das denkwürdige Jahr 1874 gefolgt ist, hat kein theologisches System derartig tiefgreifende Wirkungen ausgeübt wie die Theologie Albrecht Ritschls<sup>1</sup>. Seit diesem Jahr, in dem der letzte Band seines großen Werkes über die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung erschien, ist er der eigentlich epochemachende Theologe geworden. Hervorragende Zeitgenossen, die wie er bedeutende und originelle Gesamtanschauungen des Christentums entwarfen, wie etwa Frank und Biedermann, hat er gänzlich in den Schatten gestellt. Ihm gehörte die theologische Jugend, von ihm empfing sie ihre richtungsgebenden Eindrücke. Alle namhaften Theologen der folgenden Generation, so selbständig sie sich vielfach entfaltet haben, sind in irgendeinem Grade von seinem Geist ergriffen worden, und auch solche, die andere Bahnen gehen wollten, haben sich seinen Wirkungen nicht ganz entziehen können. Sein Einfluß reicht bis weit in das zwanzigste Jahrhundert hinein. Durch Harnacks Vorlesungen über das Wesen des Christentums, die um die Wende des Jahrhunderts erschienen, sind Grundgedanken Ritschls in weite Kreise getragen. Seit der gleichen Zeit hat sich die Dogmatik Raftans, die gleichfalls in vielen Stücken an Ritschl anknüpft, mehr und mehr eine beherrschende Stellung errungen, und noch durch zahlreiche andere Kanäle ist Ritschls Geist in die evangelische Kultur hineingeflossen. Ritschl bedeutete für die Theologie seiner Zeit ungefähr dasselbe wie Bismarck für die Politik. Wie der große Kanzler mit Riesenkraft widerstrebende Elemente zu

<sup>1</sup> Albrecht Ritschl, geb. 25. März 1822 in Berlin, seit 1828 in Stettin, 1839 stud. theol., 1846 Privatdozent in Bonn, ebenda 1852 a. o., 1859 o. Professor, 1864 nach Göttingen berufen, daselbst gest. 20. März 1889. Näheres in *RE*<sup>3</sup> Bd. 17 unter „Ritschl“, in *RGG*. Bd. IV unter „Ritschl“ und „Ritschlianer“. Hauptquelle: Otto Ritschl, Albrecht Ritschls Leben 2 Bde. 1892—96, im folgenden als „*L.*“ zitiert.



dem einheitlichen Bau des Deutschen Reiches zusammenfügte, worin dann ein großes Volk sich blühend entfalten konnte, so hat Ritschl mit männlicher Energie und mit scharfsinnigem Geist eine geschlossene christliche Gesamtanschauung entworfen, die den verschiedensten Geistern eine befriedigende Lösung ihres Suchens bot und ihnen die Aufgaben für ihr persönliches Lebenswerk stellte.

Woraus erklärt sich diese weitgreifende Wirksamkeit? Sie ist natürlich im tiefsten Grunde unerklärbar wie jedes große Schaffen in der Geschichte, das nur einmal so geschehen ist, wie es geschehen ist, unwiederholt und unwiederholbar. Doch lassen sich andererseits auch Umstände anführen, die verständlich machen, warum gerade Ritschls Theologie eine so ungewöhnliche Anziehungskraft ausgeübt hat. Es kommt hier einmal der christliche Inhalt, sodann die wissenschaftliche Grundlage des Systems in Betracht.

Blicken wir zunächst auf den christlichen Inhalt, so fällt in die Augen, daß Ritschl mit seltener Energie eine Reihe praktischer Grundgedanken des Christentums in den Vordergrund der Betrachtung gerückt hat. Es sind das die Grundgedanken, die er im Anschluß an die Augsburgerische Konfession unter der Überschrift „Die christliche Vollkommenheit“ zusammenfaßt, einmal die spezifisch sittliche Vollkommenheit, die als Liebesgefinnung und als Liebestat auf die sittliche Organisation der Menschheit gerichtet ist und sich konkret in der treuen Ausübung des besonderen Berufes darstellt, auf der anderen Seite die spezifisch religiöse Vollkommenheit, d. h. die geistige Weltbeherrschung, die sich in Vorsehungsglauben, Demut und Geduld entfaltet, sich im Gebet betätigt und von der Stimmung der Freude oder Seligkeit begleitet ist. Damit hat Ritschl kernhafte Motive christlicher Lebensführung ans Licht gezogen, die in der vorangehenden Theologie vielfach durch andere Gedankent Komplexe verdeckt waren, denen aber eine Fülle erbaulicher Kraft innewohnt und die darum nicht erst einer Übersetzung aus der Theorie in die Praxis bedürfen, sondern unmittelbar für das innere Leben der Gemeinde fruchtbar gemacht werden können. Sie sind zugleich von der Art, daß sie nicht nur für eng begrenzte Konventikel sublimierter Christen verwendbar sind, sondern kraftvolle Antriebe zur Pflege eines gediegenen großkirchlichen Volkschristentums bieten.

Diese praktischen Grundgedanken hat Ritschl nun nicht bloß gewissermaßen anhangsweise entwickelt, etwa als Folgerungen aus einer dogmatischen Gesamtanschauung, die vielleicht ihrerseits eine Fülle disparater Elemente in sich vereinigte. Vielmehr hat er sie zum beherrschenden Mittelpunkt seines ganzen Systems erhoben und hat mit



seltener Energie des logischen Denkens alle dogmatischen und ethischen Aussagen inhaltlich an diesen Zentralgedanken orientiert. So ist es ihm gelungen, ein theologisches System aus einem Guß zu schaffen. Er hat mit der Methode gebrochen, die Theologie aus disparaten Fragmenten christlicher Überlieferung durch lockere logische Schemata zu einem nur notdürftig geeinigten Ganzen zusammenzuschweißen. Vielmehr hat er die Forderung, die er an das christliche Leben stellt, daß man nämlich „ein Ganzes in seiner Art“, eine Persönlichkeit, ein geschlossener Charakter werde, auch auf sein eigenes theologisches Lebenswerk angewandt und die evangelische Theologie zu einem „Ganzen in ihrer Art“ gestaltet. Diese Konzentration auf die praktischen Grundgedanken der christlichen Religion bedeutet nun aber nicht, daß darüber die dogmatischen Voraussetzungen außer acht gelassen oder auch nur verkürzt wären. Vielmehr liefert Ritschl der christlichen Tradition gemäß eine ausgeführte Lehre von Gott, von der Sünde, von Jesus Christus, von der Erlösung, von der Kirche und von allem, was mit diesen verschiedenen Inhalten des Christentums zusammenhängt. Aber darin bewährt sich allerdings die strengste logische Energie, daß keiner dieser Teile ein Sonderleben führt, vielmehr sind alle Aussagen über Gott, die Sünde, Jesus Christus, die Erlösung, die Kirche konsequent bezogen auf den obersten Weltzweck, nämlich auf das Reich Gottes als das Reich der allgemeinen Nächstenliebe und andererseits auf die geistige Herrschaft über die Welt, die mit dem Leben im Reiche Gottes immer zugleich gesetzt ist. Eben in der Richtung auf jenen obersten Zweck offenbart sich das Wesen Gottes, Christi, der Gemeinde; die Sünde ist der Gegensatz zu eben dieser Richtung auf den höchsten Zweck, und die Erlösung besteht darin, daß man trotz der Sünde zu Gott kommen, d. h. sich auf den obersten Zweck Gottes richten darf.

Als zweiter Umstand, der die weitreichende Wirksamkeit Ritschls erklärt, ist sein wissenschaftlicher Standpunkt zu nennen. Ritschl hat in den Jahrzehnten seines wissenschaftlichen Schaffens die tiefe Wandlung mitgemacht, welche das wissenschaftliche Denken um die Mitte des Jahrhunderts erlebt hat. Die erste Hälfte des Jahrhunderts ist gekennzeichnet durch die Vorherrschaft des rationalen Denkens, der begrifflichen Konstruktion der Wirklichkeit, durch eine Überordnung des Allgemeinen über das Besondere. Den Höhepunkt dieser Geistesart bedeutet die Hegelsche Philosophie mit ihrer dialektischen Methode. Hiernach bildet das gesamte Weltgeschehen einen gewaltigen Denkprozeß, indem immer aufs neue der Gegensatz des Allgemeinen und des Besonderen und sodann die Ein-

heit dieser entgegengesetzten Momente festgestellt wird, doch so, daß das Allgemeine den Ausgangspunkt bildet, das Besondere als die bloße Selbstentäußerung des Allgemeinen erscheint und das Allgemeine auch im Stadium der höheren Einheit die eigentlich dominierende Rolle spielt. Diese Vorherrschaft des Allgemeinen im wissenschaftlichen Denken wird im Laufe des Jahrhunderts abgelöst von der Vorherrschaft des Besonderen. Man erklärt der begrifflichen Konstruktion der Wirklichkeit den Krieg, versenkt sich intensiv in das unmittelbar Gegebene, sinnlich Gegenwärtige, Einzelne, Positive, betrachtet es als den Anfang und das Ende der erkennbaren Wirklichkeit und weist dem Allgemeinen eine sekundäre Stellung an oder, wenn man das Allgemeine achtet, so betont man wenigstens, daß der Prozeß des Geschehens in der Wirklichkeit seinen Ausgang nicht vom Allgemeinen, sondern vom Besonderen nimmt. Diese Wendung vollzog sich vielfach unter dem Ruf: „Zurück zu Kant!“ und lenkte in der That zum Teil energisch zu seinem Kritizismus zurück, ging aber im großen und ganzen weit über Kant hinaus zum eigentlichen Sensualismus und Empirismus. Für die Geisteswissenschaften bedeutete dieses eine noch nie dagewesene Machtenkfaltung der Geschichte, und zwar der Geschichte wieder als Aufnahme des Tatsächlichen unter Ablehnung jeglicher Konstruktion. Auch ein Denker wie Loze, der sich um den letzten Zusammenhang der Dinge bemühte, baute seine Gedanken auf einer breiten empirischen Basis auf.

Diese beiden Epochen wissenschaftlichen Denkens hat Ritschl nicht nur miterlebt, sondern er hat sie mit der Gründlichkeit eines starken Geistes durchgemacht und noch mehr: er hat, was das zweite Stadium betrifft, selbst Epoche gemacht, indem er in bahnbrechender und richtunggebender Weise die systematische Theologie dem wissenschaftlichen Streben der Zeit gemäß gestaltete. In die Zeit seines theologischen Studiums fielen die mächtigen Nachwirkungen der Hegelschen Philosophie, und er ist, wie alle begabten Köpfe jener Zeit durch die energische Schulung des großen Meisters hindurchgegangen. Vor allem packte ihn die Art, wie Ferdinand Christian Baur mit Hilfe der Hegelschen Dialektik die Geschichte der christlichen Religion bearbeitete, und sein erstes großes Werk: „Die Entstehung der altkatholischen Kirche“ trägt denn auch in seiner ersten Fassung (1850) deutlich den Stempel dieses Geistes. Dann aber kommt die Wendung. Die Geschichte emanzipiert sich von der Spekulation. Die Konstruktion wird zurückgedrängt von der möglichst exakten Untersuchung der Quellen. In der zweiten Auflage des genannten Werkes (1857) hat sich diese neue Einstellung Bahn gebrochen, und sie bleibt die Signatur



von Ritschls späteren historischen Arbeiten. Vor allem aber wird sie entscheidend für seine Gestaltung der systematischen Theologie, wie sie in seinem Hauptwerk: „Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung“ (1870—1874) vorliegt. Dieses Werk bedeutet eine entschlossene Wendung zum historischen Positivismus in der systematischen Theologie. Wohl ist hier der Zusammenhang zwischen Christentum und Philosophie durchaus gewahrt. Aber es ist bezeichnenderweise nicht Hegel, sondern es sind Kant und Locke, mit denen er Fühlung hält, wie denn der Gedanke Ritschls vom Reiche Gottes die engsten Beziehungen zu Kant verrät. Auch ist das Begrifflich-Allgemeine nicht verschwunden zugunsten des Historisch-Besonderen. Eben das Reich Gottes als der Endzweck der ganzen Welt ist die allgemeine Idee, die alle Teile des Systems zusammenhält und zugleich die Beziehung zur Philosophie vermittelt. Aber der Inhalt der christlichen Religion einschließlich dieser allgemeinen Idee wird nun nicht in erster Linie dargestellt als ein Produkt vernünftigen Denkens, sondern wird zunächst abgeleitet aus der positiven Offenbarung Gottes in Jesus Christus. Das Begrifflich-Allgemeine ist also nicht das Ursprüngliche, sondern es ist erst das letzte Resultat des Geschichtlich-Besonderen. Hiermit hat Ritschl in der Theologie das ausgesprochen, was dem allgemeinen wissenschaftlichen Geist der Zeit entsprach, und wesentlich mit aus dieser wissenschaftlichen Einstellung ist der beispiellose Erfolg zu erklären, den seine Lebensarbeit errungen hat.

Die historisch-positivistische Seite seines Denkens wurde aber nicht nur aus wissenschaftlichen Gründen geschätzt, sondern sie übte auch dadurch eine besondere Anziehungskraft aus, daß sie wichtigen religiösen Motiven des Christentums entgegenkam. Wenn Ritschl betonte: Gott offenbart sich nicht primär in den Begriffen der Vernunft, sondern in der Person Jesu Christi, — so kam er der Christozentrischen Einstellung des evangelischen Glaubens entgegen, wie sie schon in der Reformation vorhanden war, von der Brüdergemeinde noch stärker erlebt und durch Vermittelung Schleiermachers auch in die neuere Theologie eingeführt wurde. Christozentrisch orientiert kann man schon die innere Struktur des Ritschlschen Systems nennen, indem das Reich Gottes auf Christus als den Stifter der Gemeinde bezogen wird, wenngleich die Hingabe an den Erlöser nicht eigentlich in der unmittelbaren Hinwendung zu seiner Person, sondern in der Unterordnung unter seinen Zweck gefunden wird. Aber erhöht wurde die Bedeutung Jesu Christi noch dadurch, daß nun auch aus rein wissenschaftlichen Gründen die geschichtliche Offenbarung Gottes in die erste Linie gerückt wurde. Dies stach wohlthuend ab gegen

die Art, wie in der spekulativen Richtung der Theologie, namentlich von David Friedrich Strauß die christologische Frage behandelt wurde. Indem man hier die allgemeine Vernunftoffenbarung als die primäre, die besondere geschichtliche als die sekundäre ansah und dann zwischen dem erlösenden Prinzip und der Person des geschichtlichen Erlösers unterschied, betrachtete man nicht die Person, sondern das Prinzip als die eigentlich erlösende Macht, und es schien, als wäre es unmöglich, gleichzeitig an Christus zu glauben und wissenschaftlich zu denken. Nun, unter Ritschls Führung, konnte man gleichzeitig christusgläubig und wissenschaftlich sein, ja der historische Positivismus schien den Christusglauben geradezu zu fordern, mehr fast noch als in der altdogmatischen Darstellung der christlichen Religion, in der immerhin auch ein breiter rationaler Unterbau von natürlicher Theologie vorhanden war.

Dies sind die Hauptzüge, welche die Ritschlsche Theologie charakterisieren und vermöge deren sein System Epoche gemacht hat. Seitdem ist die Geschichte weitergegangen, und Ritschls Theologie selbst ist ein Stück Geschichte geworden. So nachhaltig und tief auch der Eindruck seines Lebenswerkes gewesen ist, so hat man doch sehr bald gewisse Schranken seines Systems empfunden und hat seine Theologie in verschiedenen Richtungen zu ergänzen begonnen. Das gilt wieder sowohl für den christlichen Inhalt wie für den wissenschaftlichen Standpunkt.

Es war gewiß ein reicher Schatz christlicher Frömmigkeit, den Ritschl ans Licht zog, indem er in der christlichen Vollkommenheit neben der Treue im sittlichen Beruf den Vorsehungsglauben, die Demut und Geduld, die Seligkeit und das Gebet hervorhob. Aber die Art, wie er diese verschiedenen Seiten religionsphilosophisch deutete, machte doch den Eindruck einer gewissen Einseitigkeit. Er hob nämlich an der Religion wie speziell auch am Christentum die Tatsache hervor, daß es sich dabei um Weltbeherrschung handelt, während demgegenüber die unmittelbare Beziehung zu Gott in den Hintergrund trat. Auch da, wo es sich um die religiöse Tugend im engsten Sinne, nämlich um die Demut handelt, denkt Ritschl nicht an eine direkte Abhängigkeit von Gott, sondern an Unterordnung unter den Zweck, den Gott der Welt gesetzt hat. So wichtig es ist, die christliche Frömmigkeit auch als Weltbeherrschung zu charakterisieren, so scheint dies doch nicht das zentral Religiöse im Christentum zu sein, und so hat man denn sehr bald — und das gilt sowohl von Anhängern wie von Gegnern Ritschls — darauf aufmerksam gemacht, daß der eigentliche Nerv der Religion und auch der christlichen, nicht in dem liegt, was sie mit der weltlichen Kultur verbindet, sondern gerade



in dem, was ihr im Unterschiede von allen sonstigen Kulturgebieten im strengsten Sinne eigentümlich ist. In dieser Richtung liegen die Gedankenreihen, die gerade während der letzten Jahrzehnte herausgetreten sind, zum Teil in bewußter Opposition gegen Ritschls Denkweise. In verschiedenen Beziehungen hat sich diese Kritik an Ritschl entwickelt. Entweder man macht auf das Mystische aufmerksam, das unmittelbare Verschmelzen des göttlichen mit dem menschlichen Geiste auf dem tiefsten Grunde der Seele, oder man betont im Gegensatz hierzu das Schicksalserlebnis, in dem sich Gott gerade als der uns Fremde, uns Transzendente, uns Überwältigende geheimnisvoll kundtut, oder man hebt an diesen beiden Erscheinungen, an der Mystik wie am Schicksalserlebnis hervor, daß sie aus unseren gewöhnlichen Weltbeziehungen heraustreten, man nennt sie etwa in diesem Sinn das „Irrationale“ und findet eben hier den eigentlichen Pulsschlag der Religion. Oder man faßt beides, die Mystik und das Schicksalserlebnis in anderer Weise, nach ihrer positiven Seite in synthetischer Einheit zusammen, d. h. als Persönlichkeitserlebnis, worin die mystische Innerlichkeit mit der schicksalhaften Tatsächlichkeit zur Einheit verbunden ist, und findet das spezifisch Religiöse und dann auch spezifisch Christliche in der überwältigenden Realität dieses Persönlichkeitserlebnisses.

Aber nicht nur darin ist eine Schranke des Ritschlschen Denkens beobachtet worden, daß er die Weltbeziehung der Religion und des Christentums hervorhebt. Es ist vielmehr aufgefallen, daß innerhalb dieser Weltbeziehung nur ein Gebiet als dem Christentum wesentlich anerkannt wird, das ist das sozialetische Gebiet. Das Reich Gottes wird als die Organisation der Menschheit aus dem Motiv der Liebe betrachtet, und der Beruf wird wesentlich nach seinem Werte für die Gemeinschaft beurteilt. Neben dem sozialen Wert spielen die übrigen Werte der profanen Kultur, nämlich das intellektuelle, das ästhetische und das technisch-ökonomische Gebiet gar keine selbständige Rolle, oder diese Gebiete werden teils sogar ausdrücklich aus der Sphäre der christlichen Religion hinausgewiesen. Demgegenüber wird zu fragen sein und ist bereits gefragt worden, ob denn nur die Pflege der menschlichen Gemeinschaft als Erfüllung des göttlichen Willens in der Welt aufzufassen ist, ob man nicht vielmehr auch die Arbeit in der intellektuellen, der ästhetischen, der technisch-ökonomischen Sphäre als Gottesdienst im weiteren Sinne auffassen muß und ob man andererseits Offenbarung Gottes nur als Liebe im Reich der Nächstenliebe, ob man sie nicht vielmehr als Weisheit, als Herrlichkeit, als Allmacht auch in den übrigen Lebenssphären finden soll.

In diesen verschiedenen Richtungen läßt sich der Reichtum der christlich frommen Gesinnung theologisch ausschöpfen, und es liegen in allen diesen Richtungen bedeutsame Ansätze vor, in denen man einen gewissen Fortschritt über Ritschl hinaus erblicken kann.

Etwas Ähnliches gilt nun auch von dem zweiten Punkt, den wir bei der Charakteristik Ritschls hervorgehoben haben, nämlich von seinem wissenschaftlichen Standpunkt. Er folgte, wie wir bemerkt haben, dem empiristischen Zuge seiner Zeit, indem er seine Theologie historisch-positivistisch fundamentierte. Nun kann man sagen, daß der wissenschaftliche Geist des Zeitalters auch während der folgenden Jahrzehnte empiristisch eingestellt gewesen ist, ja die Abneigung gegen die Erforschung höherer und höchster Zusammenhänge der Wirklichkeit, wie sie sich etwa in der Formel „los von der Metaphysik!“ bekundet, ist zunächst noch gewachsen. Aber der Empirismus selbst hat innerlich eine Wandlung durchgemacht. Man kann sagen: er hat sich vom speziellen zum universellen Empirismus entwickelt. Der Lebensabend Ritschls war die Zeit des ausgeprägtesten Spezialistentums. Das war die eigentümliche und bedeutende Leistung dieser Epoche, daß man sich in ein spezielles Fach, ja in ein spezielles Thema vertiefte, um es in seiner ganzen Eigentümlichkeit auszuschöpfen, ohne jedoch viel über die Grenzen dieses speziellen Themas oder Faches hinauszublicken. Das war denn auch die große Leistung Ritschls und der von ihm unmittelbar beeinflussten Theologen, daß sie sich immer aufs neue um das Verständnis des Wesens der christlichen Religion bemühten, ohne sich viel um die angrenzenden Gebiete der Wirklichkeit zu kümmern. Aber seit der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert, ja schon vorher ist es mehr und mehr üblich geworden, über die Grenzen des eigenen Faches und Themas hinauszuschauen, die benachbarten Gebiete in den Bereich der Betrachtung zu ziehen, ja womöglich in jedem Augenblick das Ganze der Wirklichkeit ins Auge zu fassen und jeden einzelnen Gegenstand in die denkbar umfassendste Perspektive zu stellen. Und je mehr man sich von der speziellen zur universellen Betrachtungsweise erhebt, desto mehr verschwindet das einzelne und desto mehr rückt das große Ganze in den Vordergrund, das heißt aber: der Empirismus birgt hier in seinem Schoße neue Gesamtanschauungen der Dinge, metaphysische Gedanken, Weltanschauungen. Unter der Einwirkung dieses veränderten wissenschaftlichen Zeitgeistes werden nun auch in der systematischen Theologie neue Probleme in Angriff genommen. Man begnügt sich nicht mehr bloß mit der Erforschung des Christentums, sondern man schaut zu den anderen Religionen hinüber und treibt vergleichende Religionswissenschaft,



man untersucht die Zusammenhänge der Religion mit den mancherlei Funktionen des Seelenlebens und treibt Religionspsychologie, man erforscht die Wechselwirkungen zwischen der Religion und den Gebieten der profanen Kultur, d. h. man treibt Kulturphilosophie, und man betrachtet endlich die Form des religiösen Erkennens im Verhältnis zu den Formen des sonstigen Erkennens und den Inhalt des Glaubens in seiner Beziehung zu den Inhalten des profanen Denkens, d. h. man treibt Erkenntnistheorie und Metaphysik. Von der hohen Warte solcher Betrachtungsweisen aus kann der Standpunkt Ritschls eng, ja beschränkt erscheinen, und es ist daher wohl begreiflich, daß Stimmen laut werden, die seine Theologie für veraltet und überwunden erklären.

Aber trotz all dieser bedeutsamen Ansätze, die sicher eine große Zukunft evangelischer Theologie in ihrem Schoße tragen, muß mit allem Nachdruck ausgesprochen werden, daß Ritschl während des halben Jahrhunderts, das auf das Erscheinen seines Hauptwerkes gefolgt ist, wohl in vielfacher Weise ergänzt, aber keineswegs ersetzt oder gar überboten worden ist. Ja, man kann gelegentlich bemerken, daß die Weite des Horizontes im umgekehrten Verhältnis zur Tiefe der Einzeluntersuchung steht, und vor allem fällt in die Augen, daß man, erdrückt von der Fülle der Probleme, sich mit Programmen und Entwürfen begnügt und sich ungern an einen großen systematischen Neubau heranwagt.

So verdient es Ritschl keineswegs, geringschätzig beiseite gesetzt oder gar vergessen zu werden, sondern er ist und bleibt ein klassischer evangelischer Theologe, und das Studium seiner Werke ist und bleibt eine hohe Schule systematisch-theologisches Denkens. Auch wenn man seine Gedanken in den verschiedensten Richtungen ergänzungsbedürftig findet, wird man sich doch immer wieder mit größtem Gewinn in seine scharfsinnigen und gediegenen Gedankengänge vertiefen.

Wenn nun aber die Frage aufgeworfen wird, an welche Schriften Ritschls man sich in erster Linie halten soll, so sind natürlich vor allen andern seine beiden großen dreibändigen Werke: „Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung“ (1870—1874) und die „Geschichte des Pietismus“ (1880—1886) zu nennen. In ihnen, und namentlich in dem erstgenannten, zeigt sich der Charakter des Mannes und seiner Theologie in voller Breite und Ausführlichkeit. Aber diese großen Werke genügen nicht, ja sie bieten im Gegenteil dem Verständnis Ritschls noch gewisse Schwierigkeiten. In dem Buch über die Versöhnungslehre winden sich die systematischen Gedanken schwerfällig aus der Fülle des historischen Stoffes heraus, und die

Hervorhebung gerade der Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung läßt die Struktur des Ritschlschen Systems vielfach nicht deutlich erkennen. Die Geschichte des Pietismus vollends enthält nur die Anwendung von Ritschls theologischen Grundgedanken auf eine bestimmte Epoche der christlichen Vergangenheit. Dagegen gibt es zwei kleine Schriften, die an Umfang den großen Werken gar nicht zu vergleichen, die aber inhaltlich vielleicht noch lehrreicher sind, weil sie die Gedanken Ritschls sozusagen in Reinkultur und in einer Gruppierung zeigen, die den inneren Aufbau des Systems mit voller Deutlichkeit zur Anschauung bringt. Das ist der Vortrag über „Die christliche Vollkommenheit“ und der „Unterricht in der christlichen Religion“. Diese beiden Schriften sollen im folgenden dargeboten werden. Wir schicken einige Bemerkungen über ihre Entstehung und Entwicklung voraus.

## 2. Zur Entstehungs- und Entwicklungsgeschichte des Vortrags über die christliche Vollkommenheit und des Unterrichts in der christlichen Religion.

Es war im Januar 1874, in der Zeit höchster geistiger Anspannung und umfassendsten literarischen Schaffens, als Ritschl der Aufforderung nachkam, zum Besten des Göttinger Frauenvereins einen Vortrag zu halten<sup>1</sup>. Damals stand der dritte Band seines Hauptwerkes, die positive Darstellung der christlichen Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, unmittelbar vor seinem Abschluß<sup>2</sup>, und Ritschl wählte für den Vortrag das Thema, dem er gleichzeitig das letzte Kapitel seines Hauptwerkes widmete, die christliche Vollkommenheit. Die Ausarbeitung seines Vortrages über dieses Thema ist aber nicht nur ein Niederschlag dessen, was im Manuskript seines Hauptwerkes bereits vorlag. Vielmehr hat diese knappe und durchsichtige Zusammenfassung seiner praktischen Hauptgedanken, zu der ihn der Vortrag vor einem weiteren Publikum nötigte, auf die letzte Form seiner großen Darstellung erheblich fördernd eingewirkt. Er schrieb darüber an seinen Verleger Marcus am 11. März 1874: „Ich habe Gelegenheit gehabt, noch zu rechter Zeit erhebliche Verbesserungen in dem Manuskript, welches demnächst zum Satz kommt, vorzunehmen. In dieser Hinsicht ist mir die Ausarbeitung des Vortrages, den ich Dir zugesandt

<sup>1</sup> L. II, 156.

<sup>2</sup> Im März erschien der zweite, im August der dritte Band der Versöhnungslehre. L. II, 160.



habe, sehr vorteilhaft gewesen. Indem ich ihn nämlich aus dem Vollen heraus geschöpft habe, was der Ertrag der langjährigen Arbeit gewesen ist, sind mir gewisse Ideen erst vollständig klar geworden, welche die Fäden des großen Werkes bilden. Danach ist es mir nun möglich geworden, gewisse Hauptglieder an demselben, die ich in der Reihenfolge der Ausarbeitung nur mit einer gewissen Mühseligkeit zu Stande gebracht hatte, trotzdem sie drei-, viermal entworfen waren, jetzt ebenfalls aus dem Verständnis des Ganzen zu erneuern. Dadurch hat das Buch erheblich gewonnen“<sup>1</sup>. Der Vortrag hat hiernach eine ganz hervorragende Bedeutung für die Entstehungsgeschichte von Ritschls literarischer Gestaltung seiner Theologie. Er behandelt zugleich den Kern und das am meisten Charakteristische in seiner Gesamtanschauung des Christentums. Wir haben schon dessen gedacht, daß man von diesem Punkte aus Ritschls System am besten begreift. Er war sich aber auch selbst dieses Sachverhaltes deutlich bewußt und hat ihn häufig ausgesprochen. Mit Vorliebe hob er hervor, daß nach reformatorischer Anschauung die Erlösung sich eigentlich in der christlichen Vollkommenheit bewähren müsse. So schreibt er im Sommer 1872 an seinen Bruder: „Melancthon und Calvin sprechen es sehr deutlich aus, daß Vorsehungsglaube und Geduld gegen die Übel, daß Demut und Freiheitsgefühl dasjenige ist, worin wir den Frieden mit Gott erfahren, was also als der unmittelbare Reflex der Rechtfertigung anzusehen ist“<sup>2</sup>. Ja, vielleicht am stärksten kommt diese Schätzung der christlichen Vollkommenheit darin zum Ausdruck, daß Ritschl sie gelegentlich als den alleinigen Maßstab evangelischen Christentums gelten läßt, als Norm, die an die Stelle des Bekenntnisses zum Dogma zu treten berufen ist. So schreibt er in § 86 des Unterrichts in der christlichen Religion: „Die Angehörigkeit zur evangelischen Kirche ist nur danach zu beurteilen, was nach evangelischer Lehre die christliche Vollkommenheit ausmacht“<sup>3</sup>.

Wie der Vortrag über die christliche Vollkommenheit, so ist auch die andere unter Ritschls kleinen Schriften, die als grundlegend gelten muß, in der Zeit entstanden, die als der Höhepunkt in Ritschls Leben zu bezeichnen ist. Auf den dritten Band des Hauptwerkes folgte zunächst die Schrift: „Schleiermachers Reden über die Religion und ihre Nachwirkungen auf die evangelische Kirche Deutschlands“, die er im Fluge hinwarf. Dann aber wandte er sich mit aller Energie einer Aufgabe zu, die ihm seit längerer Zeit vorschwebte. Er verfaßte

1 L. II, 156.

2 L. II, 143.

3 E. u. E. 110.

ein systematisches Lehrbuch für den Religionsunterricht an höheren Lehranstalten.

Ritschl war durch mancherlei Bande mit dem höheren Schulwesen verknüpft. Infolgedessen kannte er das dringende Bedürfnis nach einer knappen Zusammenfassung des Wesens der christlichen Religion für den Gebrauch der obersten Klassen. Seit mehr als dreißig Jahren stand er in lebhaftem Verkehr und Briefwechsel mit dem Philologen Otto Nafemann, mit dem ihn von seiner Studienzeit in Halle (1841) bis an sein Lebensende enge Freundschaft verbunden hat<sup>1</sup>, und der jetzt Direktor des städtischen Gymnasiums in Halle war. Sodann hatte Ritschl regelmäßig die Kandidaten des höheren Schulamts in Religionslehre zu prüfen. Sowohl in seinem persönlichen Verkehr mit Nafemann wie auch in seiner Eigenschaft als Mitglied der Prüfungskommission machte er immer wieder die Erfahrung, wie mangelhaft es mit dem Religionsunterricht an höheren Schulen wie auch mit den Vorkenntnissen in den elementaren Grundbegriffen des Christentums bei denen bestellt war, welche die Jugend der gebildetsten Stände im Christentum unterweisen sollten. Seine Ernennung zum Mitglied der wissenschaftlichen Prüfungskommission war 1869 erfolgt<sup>2</sup>. Als bald regte sich seine Kritik. Er schrieb an seinen Freund Diestel am 28. Mai 1869: „... Ein anderes Geschäft hat mich gestern getroffen, die Maturitätsprüfungsakten von 14 Gymnasien durchzugehen, um die Prüfung in der Religion zu beurteilen. Da habe ich heute ein sehr scharfes Urteil zu Papier gebracht, daß, wenn die Examina einen Rückschluß auf den Unterricht in den oberen Klassen erlaubten, derselbe einer gründlichen Reform bedürfe, da bloß Bibelfunde und Dogmatik dort vorkämen, hingegen nirgends die ethischen Grundbegriffe des Christentums und das Verhältnis desselben zu den heidnischen Bildungskreisen, welche durch die klassische Literatur nahegerückt werden. Der Unterricht scheine also den einzigen Stoff zurückzusetzen, durch welchen eine gebildete persönliche Überzeugung vom Werte des Christentums angeregt werden könnte. Hoffentlich verkommt das nicht in den Akten“<sup>3</sup>. Hier liegt bereits nicht nur die Erkenntnis des Mangels deutlich zutage, sondern es ist zugleich der Weg zur Besserung angedeutet. Sichere Kunde von Ritschls Plan zur Abfassung

<sup>1</sup> Nafemann geb. 1821, 1868—1889 Direktor des Stadtgymnasiums in Halle, gest. 1895. Vergl. Deutsch-evangel. Blätter 1895; Programm des Stadtgymnasiums Halle 1886; L. I u. II Namenregister unter Nafemann.

<sup>2</sup> L. II, 69.

<sup>3</sup> L. II, 70.



eines Religionslehrbuches haben wir dann aus dem Sommer 1873. Damals teilte er seine Absicht Rasemann mit<sup>1</sup>. In den Osterferien des Jahres 1874 reiste Ritschl dann nach Berlin, wo er sich an den verschiedenen offiziellen Stellen zeigen und einige freundschaftliche Beziehungen pflegen wollte. Damals besuchte er auch den Kultusminister Falk und sprach ihm gegenüber seine Absicht aus, „durch Ausarbeitung eines Religionslehrbuchs für höhere Gymnasialklassen einem dringenden öffentlichen Bedürfnis abzuhelpfen“<sup>2</sup>.

Im Herbst 1874 — nach Vollendung der Schrift über Schleiermachers Reden — ging er ans Werk. „Da ich nichts kann als arbeiten,“ schrieb er am 11. November an Diestel, „habe ich das Religionslehrbuch in Angriff genommen und außer der Einleitung von vier Paragraphen schon zwei von der Sache selbst zu Papier gebracht“<sup>3</sup>. Aber die Arbeit schritt nur langsam fort. Ritschl schrieb darüber am 22. Dezember an Steitz: „Es handelt sich hierbei darum, den Stoff in feste Brocken, Paragraphen genannt, einzuteilen. Deshalb fließt die Arbeit nicht und wird mich nicht so ununterbrochen beschäftigen, als es gut wäre. So flott wie ich die letzte kleine Schrift versertigt habe, wird überhaupt nicht leicht eine Arbeit gehen“<sup>4</sup>. Erst in den Osterferien 1875 kam Ritschl wieder dazu, seine neue Arbeit erfolgreich zu fördern. Er habe dabei, so schrieb er am 3. April an Mangold, „eigentlich nichts zu lernen. Die Komposition in Form von kondensierten Brocken, Paragraphentödeln, ist mir aber so ungewohnt, daß ich nicht lange dabei aushalte. Aber fertig soll das Ding gemacht werden, und Sie werden es bei dem nächsten Vortrag Ihrer Geschichte der Theologie mit Wohlwollen behandeln“. Denn erst in dieser Gestalt werde ich alle Glieder der Anschauung des Christentums aufzeigen, wie ich sie und ihren Zusammenhang verstehe“<sup>4</sup>. Schon aus dieser Äußerung geht hervor, daß Ritschls Plan über den Bedarf der Schule weit hinausging, und je länger er daran arbeitete, desto mehr wuchs in ihm das stolze Bewußtsein, etwas zu schaffen, was in der Geschichte der Theologie, ja der christlichen Religion Epoche machen würde. Am 18. Juni, als das Ganze zur Hälfte fertig war, schrieb er an Diestel, er wolle seiner gegenwärtigen Arbeit nach Calvins Vorgang den Titel „Unterricht in der christlichen Religion“ geben. „Es ist keine Milchspeise“, sagt er, „sondern sehr starke, konzentrierte Nah-

<sup>1</sup> L. II, 270.

<sup>2</sup> So formulierte Ritschl in Erinnerung an jene Unterredung seinen Plan in dem Brief, mit dem er am 3. August 1874 sein Hauptwerk dem Minister zusandte. L. II, 158.

<sup>3</sup> L. II, 270.

<sup>4</sup> L. II, 271.

rung“. Er schreibt weiter über den Schulgebrauch des Buches und fährt dann fort: „Nun, wie es mit diesem Gebrauch des Buches sich gestalten mag, so wird daselbe, wie ich hoffe, der Beachtung auch der Theologen würdig sein. Deshalb gerade wähle ich den angegebenen Titel, um anzudeuten, daß ich Calvin ablösen will, implicite natürlich auch die loci Melanchthons und die Sentenzen des Lombarden. Habe ich nicht recht hochfahrende Tendenzen? Ach Gott! Wir Theologen sind ja deshalb so heruntergekommen, weil wir uns von allen lumpen lassen und dann bloß kleine Apologetik treiben. Apologetik aber gibt die Sache schon zur Hälfte an fremde Maßstäbe preis, ehe man sie als Ganzes auf die Beine gestellt hat. Da nun die bisherige Theologie von Anfang an in der Wurzel apologetisch ist, d. h. die christliche Religion immer von unterchristlichen Maßstäben aus darstellt, so muß einmal ein Ende damit gemacht werden. Und da in mir auch nicht eine apologetische Faser ist, so will ich das Christentum auf sich selbst stellen, da ich es aus sich selbst verstehe“<sup>1</sup>. Ähnlich äußert sich Ritschl wenige Tage später, am 24. Juni an Link: „Da ich der Schrift ihre hauptsächliche Bestimmung für den Lehrgebrauch gebe, so muß ich mich enthalten, sie durch eine Betrachtung darüber zu begleiten, worin sich meine Auffassung des Christentums von allen vorhergehenden unterscheidet. Die Gegner wenigstens haben das aus dem großen Buch nicht herausgefunden. Indessen bleibt mir noch immer die Gelegenheit, eine solche Erörterung nachzuholen, des Inhalts, daß alle bisherige Lehre von Christus und seinem Werke nicht von dem Erfolge an dem Bestande der christlichen Gemeinde und der Ausübung der Freiheit und Gerechtigkeit des Reiches Gottes her orientiert ist, sondern von unterchristlichen Maßstäben her, nämlich von platonischer und pharisäischer Weltanschauung aus, die man für die feststehenden allgemeinen Regeln der Vernunft ausgegeben hat. Diese Verschiebung der theologischen Hauptpunkte verdanken wir dem Vorwiegen des apologetischen Interesses, welches notwendig den Inhalt des Christentums der ratio Judaeorum et Ethnicorum preisgibt, wie am Schluß von *Cur deus homo* mit preiswürdiger Naivität verraten wird. Ich habe nun keine Ader von Apologetik in mir; als Polemiker von Natur und von Erziehung denke ich, der Angriff ist die einzige sichere Verteidigung. Das neue Buch wird die Aufstellung des Christentums zum Angriff zeigen“<sup>2</sup>.

Das letzte Drittel seines Buches brachte Ritschl schneller als die beiden ersten am Anfang der Ferien zu Papier, und endlich am

<sup>1</sup> L. II, 273. <sup>2</sup> L. II, 273 f.

3. September war das Werk vollendet<sup>1</sup>. Obwohl es kaum hundert Seiten umfaßte, hatte Ritschl fast zehn Monate zu seiner Ausarbeitung gebraucht. Die Nötigung, in wenigen Worten viel zu sagen und dadurch eine engzusammengedrückte Darstellung der christlichen Religion zu liefern, hatte eine sehr konzentrierte Geistesarbeit erfordert. Und was nun dabei herausgekommen war, das war keineswegs ein Schulbuch, sondern ein durchaus akademisches Werk, und zwar nichts Geringeres als eine gedrängte Gesamtdarstellung seines Systems in einer Vollständigkeit, wie es uns sonst nirgends vorliegt, und von einer Durchsichtigkeit des Gedankenzusammenhanges, wie ihn uns Ritschl anderswo nicht geboten hat.

Diesem Charakter des Buches entsprach denn auch seine Wirksamkeit. Als Schulbuch hat es sich nicht durchgesetzt. Ansätze zur Verwendung an Gymnasien sind allerdings mehrfach gemacht worden. Vor allem hat Ritschls Freund Rasemann, dem er den „Unterricht“ widmete, ihn an seinem Gymnasium eingeführt, und er ist dort mehrere Jahre lang gebraucht worden. Namentlich der Privatdozent Wilhelm Herrmann, der in der Prima des städtischen Gymnasiums in Halle den Religionsunterricht erteilte, hat sich redlich bemüht, seinen Schülern mit Hilfe von Ritschls Buch das Verständnis der christlichen Religion zu erschließen. Herrmann hatte sich gerade im Januar 1875 zu Ritschl bekannt, und er schloß sich alsbald so eng an den Göttinger Meister an, daß er den „Unterricht“ schon im Manuskript für seine Stunden in der Prima benutzte. Aber trotz Herrmanns sicherlich kongenialer Auslegung kostete es große Mühe, den Schülern das Buch verständlich zu machen, wie Herrmann und Rasemann mehrfach bezeugten<sup>2</sup>. Auch andere Anhänger Ritschls, wie Besser, Battenberg und Link haben das Buch eine Zeitlang im Religionsunterricht verwendet, doch erwies es sich überall als so schwierig, daß der Gebrauch nicht von Dauer gewesen ist, und es ist an keiner Anstalt offiziell eingeführt, sondern stets nur von einzelnen Lehrern aus persönlicher Neigung verwendet worden<sup>3</sup>. Dagegen ist der „Unterricht“ mit gutem Erfolge in den akademischen Gebrauch eingeführt worden und hat dadurch wesentlich zur Verbreitung der Ritschlschen Theologie mitgewirkt. Ritschl selbst hat zweimal, im Wintersemester 1877/78 und im Sommersemester 1880 vor Hörern verschiedener Fakultäten Vorlesungen unter dem Titel „Unterricht in der christlichen Religion“ gehalten. Das erste Mal sprach er vor 45 Hörern, unter denen die Theologen in der Minderzahl waren. Das zweite Mal stieg die Zahl auf 68, diesmal größten-

1 L. II, 274.

2 L. II, 267 f. 272.

3 L. II, 277.



teils Theologen. Er legte seinen Leitfaden zugrunde und gewann den Eindruck, daß er trotz mancher Schwierigkeiten doch verstanden wurde. Er faßte damals sogar auf Anregung seines Verlegers den Plan, die Vorlesung zu einem Buch auszuarbeiten, ein Vorfaß, der indessen nicht zur Ausführung gekommen ist<sup>1</sup>. Im Wintersemester 1877/78 behandelte auch Adolf Harnack in Leipzig den „Unterricht“ in konversatorischen Übungen mit zwölf Studenten, unter denen sich u. a. Martin Rade und Wilhelm Bornemann befanden. Er berichtete mehrfach von dem Eifer und dem Verständnis der jungen Theologen. Nach Schluß des Semesters kam Harnack selbst nach Göttingen. Ritschl schreibt am 12. März 1878 über diesen Besuch an Nasemann: „Ich habe im Verkehr mit ihm fast geschwelgt; da aller Austausch zwischen uns glatt und ohne Friktion vor sich ging. Er hatte sein Exemplar des Unterrichts mitgebracht und hat mir seine Desiderien mitgeteilt, welche ich bei der neuen Auflage berücksichtigen werde“<sup>2</sup>.

So hat der „Unterricht in der christlichen Religion“ schon in den ersten Jahren nach seinem Erscheinen wesentlich dazu mitgewirkt, daß die Ritschlsche Theologie gerade den begabtesten und zukunftsreichsten unter den jungen Theologen vertraut und darüber hinaus weiteren Kreisen bekannt wurde. Es handelte sich freilich nicht um einen schnellen Augenblickserfolg, sondern um eine allmählich wachsende Wirksamkeit, die aber desto tiefere Wurzeln schlug. Dies zeigte sich deutlich in der Zeitfolge der Auflagen. Der „Unterricht“ erschien noch zweimal zu Lebzeiten des Verfassers, in zweiter Auflage 1881, in dritter 1886. Nach seinem Tode erfolgte noch ein dreimaliger Abdruck der dritten Auflage (4. A. 1890, 5. A. 1895, 6. A. 1903). Der Vortrag über die christliche Vollkommenheit ist nicht soviel beachtet worden. Aber auch er hat kurz vor dem Tode des Autors (1889) noch eine zweite Bearbeitung erfahren und ist dann noch einmal (1902) abgedruckt worden.

Diese verschiedenen Auflagen deuten nun nicht nur durch ihr Vorhandensein an, in welchem Umfange Ritschl auf die Geschichte der Theologie seiner Zeit maßgebend eingewirkt hat, sondern sie geben durch ihren Inhalt andererseits auch davon Kunde, wie Ritschl selbst in den letzten anderthalb Jahrzehnten seines Lebens eine innere Entwicklung durchgemacht und damit an der Geschichte der Theologie seiner Zeit teilgenommen hat. Die Veränderungen, die der Unterricht in seiner zweiten und dritten Auflage erfahren hat, sind freilich an Umfang sehr unbedeutend. Noch geringer sind die Abweichungen

<sup>1</sup> L. II, 337 f. 534.

<sup>2</sup> L. II, 337 f.

der zweiten Auflage des Vortrags über die christliche Vollkommenheit gegenüber der ersten. Aber inhaltlich sind die Abweichungen bedeutsam und beziehen sich gerade auf zentrale Gedankenzusammenhänge. Es sind dies Änderungen, die nicht etwa nur durch den besonderen pädagogischen Zweck des Unterrichts bedingt sind, sondern solche, die den innersten Kern des ganzen Systems betreffen, wie sie denn gleichzeitig auch in den späteren Auflagen des Hauptwerkes, namentlich seines dritten Bandes erscheinen.

Es handelt sich dabei freilich nicht um eine grundstürzende innere Neugestaltung des Systems. Im Gegenteil, der allgemeine Charakter der Theologie Ritschls ist sich selbst durchaus treu geblieben. Es hätte auch seiner persönlichen Art widersprochen, sich durch Einflüsse des Tages aus dem Gleichgewicht bringen zu lassen. Aber es liegt allerdings ein leiser Wandel in der Betonung gewisser Seiten seines Gedankengebäudes vor, der sich wenigstens andeutungsweise gleichmäßig auf alle Glieder des Systems erstreckt, mit derselben Konsequenz, die seinem ersten eigentlich schöpferischen Entwurf eigen ist.

Überblickt man das gesamte Material, wie es uns in den verschiedenen Auflagen des Hauptwerkes sowohl als der beiden kleinen Hauptschriften vorliegt, so ergibt sich, daß die Wandlung sowohl den Inhalt von Ritschls Gesamtanschauung des Christentums als auch seine prinzipiellen theologischen Ansichten betrifft. Im einzelnen gewinnen wir folgendes Bild: in der Gesamtauffassung der christlichen Religion und in ihren einzelnen Momenten wird später etwas mehr als ursprünglich der Gesichtspunkt der Wirksamkeit Gottes neben der Selbsttätigkeit des Menschen, d. h. die dogmatische gegenüber der ethischen Betrachtungsweise hervorgehoben. Ferner werden innerhalb der christlichen Vollkommenheit und in allen übrigen Lehrstücken, sofern sie inhaltlich durch die christliche Vollkommenheit bestimmt sind, die spezifisch religiösen Tugenden, die sich auf Weltbeherrschung richten, gegenüber der sozialen Tugend der Nächstenliebe unterstrichen. Endlich wird später etwas mehr Gewicht als ursprünglich darauf gelegt, daß die Vollkommenheit von dem Gefühl der Seligkeit begleitet ist und daß dementsprechend das Reich Gottes zugleich als höchstes Gut aufzufassen ist, das man als göttliche Gabe besitzt und genießt. Damit übereinstimmend wird in der theologischen Prinzipienlehre später mehr als ursprünglich betont, daß der Erkenntnisgrund für das Verständnis des Christentums nicht so sehr in der eigenen Mitarbeit am Reiche Gottes als vielmehr in der geschichtlichen Offenbarung zu finden ist. Hiermit hängt zusammen, daß der Standpunkt entschiedener als ehemals in der Besonderheit der Geschichte eingenommen und

weniger Gewicht auf rationale Betrachtung allgemeiner Zusammenhänge gelegt wird. Endlich werden in den philosophischen Erörterungen die ethischen Gedankengänge zurückgedrängt, während erkenntnistheoretische und metaphysische Untersuchungen mehr in den Vordergrund treten. Mit einem Wort: Der eminent teleologische Geist, der Ritschls ersten Entwurf beherrscht und der mit größter Energie alles auf den in der Menschheit offenbaren göttlichen Endzweck bezieht und auch das in der Geschichte Gegebene von dort her versteht, wird abgeschwächt zugunsten einer Betrachtungsweise, die mehr das rein Tatsächliche und als solches nicht weiter Erklärliche ins Auge faßt<sup>1</sup>.

Diese leise Wandlung in Ritschls Gedanken erklärt sich aus einem Umstande, der häufig, ja man kann sagen, mit einer gewissen Gesetzmäßigkeit eintritt, wenn in der Geschichte des Geistes ein großer Wurf gelungen ist. Der Genius geht in der Zeit seines schöpferischen Wirkens einen einsamen Weg. Er produziert von innen heraus und schafft ein organisches Ganzes, das sich durch seine eigene immanente Logik gestaltet. So sehr sein Werk in geschichtlichen Traditionen wurzeln und zugleich ein Ausdruck des Zeitgeistes sein mag, so herrscht doch gerade auf den Höhepunkten genialen Schaffens eine große Sorglosigkeit um das, was Tradition, und das, was Mode ist. Aber dann folgt eine Zeit, wo das Übliche, das Durchschnittliche, das anderwärts Vorhandene ins Bewußtsein des schaffenden Geistes tritt und ihn zu einer Angleichung an die umgebende Wirklichkeit nötigt. Vor allem erscheinen die Schüler, die das Originelle an der Schöpfung des Meisters der gewöhnlichen Denkweise näherbringen, und es erscheinen

---

1 Weitauis die meisten unter den Veränderungen, die in den späteren Auflagen von Ritschls Hauptwerken vorgekommen sind, lassen sich in diesen Gedankenzusammenhang einordnen. Daneben stehen natürlich einige, die sich nicht in gleicher Weise oder überhaupt nicht erklären lassen, einzelne sogar, in denen sich die entgegengesetzte Tendenz verrät, nämlich den ursprünglichen Sinn des Systems nicht abzuschwächen, sondern ihn im Gegenteile zu verstärken. So hat Ritschl z. B. den Ausdruck „Abhängigkeit von Gott“ als zu „fatalistisch“ klingend ausgemerzt und ihn in der Regel durch die Wendung „Unterordnung unter Gott“ ersetzt —, aber die überwältigende Hauptmasse der Varianten läßt sich allerdings unter die angeführten Gesichtspunkte bringen. Ich habe diesen Zusammenhang aufgedeckt und ausführlich belegt in meinem Buch: Die Entwicklung in Albrecht Ritschls Theologie von 1874 bis 1889, nach den verschiedenen Auflagen seiner Hauptwerke dargestellt und beurteilt, 1909. Der Nachweis jenes großen Zusammenhanges ist der Nerv des Buches. Man muß daher, um das Buch richtig zu verstehen, mehr auf die zusammenfassenden Erörterungen als auf die Einzelheiten achten und jedenfalls die Einzelheiten immer aus dem großen Zusammenhang heraus verstehen.



die Gegner, die das ungewohnte Neue vom Standpunkte des vulgären Alten bekämpfen. So ist es auch Ritschl ergangen. Auf die Jahre geistiger Hochspannung, in denen er eigentlich schöpferisch war und in denen er mit aller Kraft seines Geistes sein System originell und konsequent gestaltete, folgte die Zeit der Besinnung, des Abmessens der eigenen Gedanken an den Meinungen der Zeitgenossen und der früheren Geschlechter. Es folgte vor allem das erneute Studium der Geschichte, der Kampf mit den Gegnern und der Austausch mit den Freunden. Daraus ergab sich aber auch bei ihm eine Angleichung an das Durchschnittliche in Geschichte und Gegenwart. Das Durchschnittliche aber in der evangelischen Theologie war die Überordnung der dogmatischen über die ethische Betrachtungsweise, und ebenso war das Durchschnittliche in der Philosophie das Zurückstellen der Frage nach dem, was sein soll, hinter die Frage nach dem, was ist, und gerade in den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts erschöpfte sich das philosophische Denken durchschnittlich nicht in ethischen, sondern in erkenntnistheoretischen Untersuchungen, die ihrerseits nichts anderes waren als die Form, in der sich das metaphysische Interesse im Zeitalter des Positivismus betätigte. Diese Motive der Tradition und der Zeitgeschichte haben auch auf Ritschl eingewirkt. Entsprechend der originellen Kraft seines Geistes ist diese Einwirkung nur leise zu spüren, aber sie ist jedenfalls unverkennbar vorhanden. Und aus der sich wandelnden Betonung der verschiedenen Seiten des Systems erklären sich die meisten Änderungen, die in den späteren Auflagen der Werke Ritschls vorgekommen sind, so also auch die Änderungen im Text der beiden kleinen Hauptschriften, denen wir unsere besondere Aufmerksamkeit zugewandt haben<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> In meinem Buch über Ritschls Entwicklung habe ich es nicht unterlassen, die äußeren Anlässe möglichst vollständig zu sammeln, aus denen sich einzelne Änderungen in den späteren Auflagen erklären. Nur ganz gelegentlich, wenn sich der Zusammenhang unmittelbar aufdrängte, habe ich auf bestimmte Einflüsse von Anhängern und Gegnern hingewiesen. Es wäre gewiß interessant, solchen Einflüssen weiter nachzuspüren, freilich auch sehr gewagt, da man sie in der Regel nicht sicher feststellen, sondern nur vermuten kann. Es würde aber durch eine solche Untersuchung an dem von mir gefundenen Resultate nichts geändert werden. Denn die entscheidende Frage bleibt doch die, wie Ritschl auf solche Einflüsse reagiert hat, und das hat er eben im großen und ganzen dadurch getan, daß er den teleologischen Geist seines Gedankengebäudes leise abgeschwächt hat. Lehrreich wäre auch die genaue Untersuchung eines anderen historischen Zusammenhanges, nämlich dessen, der zwischen den ersten Auflagen von Ritschls Hauptwerken und seinen früheren Vorlesungen über Dogmatik und Ethik be-

### 3. Zum Verständniss der kritischen Ausgabe.

Nach allem, was über Ritschl und insbesondere über die Bedeutung des Vortrags über die christliche Vollkommenheit und des Unterrichts in der christlichen Religion gesagt worden ist, erscheint es gerechtfertigt, wenn von diesen beiden Schriften jetzt eine neue Ausgabe veranstaltet wird. Die bedeutsame Geschichte aber, die der Text dieser Schriften erlebt hat, fordert eine kritische Ausgabe, d. h. eine solche, die alle Veränderungen des Textes notiert. Wir haben also zwei Auflagen des Vortrags und drei Auflagen des Unterrichts zu berücksichtigen.

Es erhebt sich nun, wie bei allen kritischen Ausgaben dieser Art, die grundlegende Frage, welche Auflage fortlaufend zugrunde gelegt werden soll und welche Auflagen andererseits nur in Fußnoten anzuführen sind. Es gibt hier zwei Möglichkeiten. Man kann entweder der ersten oder der letzten Gestalt eines Buches den Vorzug geben. Für beides lassen sich Gründe anführen. Für die Bevorzugung der letzten Gestalt läßt sich sagen, daß dies eben die endgültige Fassung gewesen ist, die der Autor seinem Werke gegeben hat. Doch sprechen gewichtigere Gründe dafür, in der Regel von der ersten Auflage auszugehen und die Abweichungen der späteren Auflagen unter dem Text der ersten zu notieren. Allein bei diesem Verfahren nämlich gewinnt man ein anschauliches Bild von der Geschichte eines Buches. Der Gang ist eben doch der gewesen, daß dem Verfasser der fertige Text der ersten Auflage vorlag, als er die Veränderungen vornahm, die den Text der späteren Auflagen ergaben. Und dies läßt sich am besten so verdeutlichen, daß man eben den ursprünglichen Text im Zusammenhang bietet, die Varianten der späteren Fassungen dagegen als Bruchstücke darunter setzt. Es kommt noch ein anderer Umstand hinzu: Bedeutende Werke — und solche allein sind ja kritischer Ausgaben würdig — sind immer unter einer geschlossenen großen Anspannung des Geistes und daher mit starker Konzentration geschrieben. Demgegenüber bedeuten spätere Änderungen vielfach doch nur ein dürftiges Flickwerk, und sie sind häufig nicht aus einer tiefen inneren Nötigung erwachsen, sondern durch mancherlei verschiedenartige äußere Einflüsse

steht. Diese Untersuchung ist nach dem gedruckt vorliegenden Material nicht möglich, da die Biographie nur Auszüge aus einzelnen dieser Vorlesungen bietet. Aber wenn sie möglich wäre, und wenn sich selbst ergäbe, daß in den späteren Auflagen in gewisser Hinsicht ein Zurückgehen auf einen älteren eigenen Standpunkt vorliegt, so würde auch diese Feststellung das gefundene Resultat unberührt lassen.

veranlaßt. Daher erscheint es sachgemäßer, zunächst die ursprüngliche Gestalt in ihrer organischen Einheit zur Darstellung zu bringen und die später umgearbeiteten Stücke erst nachträglich hinzuzufügen.

Aus diesen Gründen werden auch in der vorliegenden kritischen Ausgabe nicht die letzten, sondern die ersten Auflagen zugrunde gelegt. Es geschieht dies also nicht aus irgendwelcher subjektiven Liebhaberei, sondern aus ganz objektiven Gesichtspunkten, die jedermann anerkennen muß, ganz einerlei, wie er sich zu Ritschls Theologie überhaupt und zu ihren verschiedenen Stadien stellt. Vor allem das ist auch hier entscheidend, daß es dem historischen Gang entspricht, wenn man zunächst im Zusammenhang die erste Auflage liest und dann zu den Abweichungen des späteren Textes übergeht, anstatt rückwärts schreitend mit dem Letzten zu beginnen und das Ursprüngliche aus Bruchstücken zu rekonstruieren. Dann ist aber gerade bei Ritschl auch das andere unbestreitbar von Bedeutung, daß die ersten Auflagen in einer großen, einheitlichen Anspannung des Geistes zusammenhängend niedergeschrieben sind, während die späteren Änderungen einen bruchstückhaften Eindruck machen, wie denn auch von ihm selbst die Neubearbeitung seiner Werke als unbehagliche Flickarbeit empfunden worden ist<sup>1</sup>.

Mitbestimmend ist dabei aber noch ein weiterer Umstand, den ich freilich nicht so sehr wie die beiden schon angeführten Gesichtspunkte in die Waagschale werfen möchte, weil hier eher ein Streit der Meinungen möglich ist. Es handelt sich hierbei um den Inhalt der Ritschlschen Theologie in ihren verschiedenen Gestalten. Ich bin nämlich der Meinung, daß von Ritschls Standpunkt aus gesehen, d. h. gemessen an den Gedanken, die immer die gleichen geblieben sind, die erste Gestalt der Ritschlschen Theologie die vollkommenste ist. Die teleologische Einstellung seines Systems, die überall das hervorstechendste Merkmal von Ritschls Denken bildet, ist nirgends so charaktervoll, so konsequent, so geschlossen, so lichtvoll herausgearbeitet worden wie gerade in den ersten Auflagen seiner Hauptwerke. Die mancherlei Abschwächungen dieses Zusammenhanges, die er später in seine Bücher hineingearbeitet hat, dienen nicht zur Verdeutlichung sondern im Gegenteil zur Verdunkelung dessen, was er meinte. Ihm ist selber das begegnet, was er an Schleiermachers Glaubenslehre bemängelte, daß nämlich der ursprüngliche teleologische Ansatz nachträglich durch die Beziehung auf die in Jesus vollbrachte Erlösung durchbrochen werde<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> L. II, 406.

<sup>2</sup> Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung III § 2 und zwar gleichmäßig in allen drei Fassungen des Paragraphen.



Im Hinblick auf diesen Tatbestand erscheint es doppelt gerechtfertigt, daß in der vorliegenden kritischen Ausgabe nicht die letzte, sondern die erste Gestalt des Vortrags und des Unterrichts den Ausgangspunkt bildet.

Es kann nun aber die Frage aufgeworfen werden: Ist nicht vielleicht die letzte Fassung der Ritschlschen Theologie *christlicher* als die erste, entspricht es nicht besser dem Reichtum frommer Motive, den die christliche Religion enthält, wenn die einseitig teleologische Haltung der ersten Auflagen korrigiert und durch verstärkte Hinweise darauf ergänzt wird, wie bedeutungsvoll in der christlichen Religion die Hingabe an die überwältigende göttliche Gnade in Jesus Christus ist, und wäre also nicht um ihrer Christlichkeit willen der letzten Gestalt des Systems der Vorzug vor der ersten zu geben? Ich würde diese Frage ohne Bedenken bejahen. Ich habe bei der Charakteristik Ritschls ausdrücklich auf die Grenzen seiner Anschauung und auf ihre Ergänzungsbedürftigkeit aufmerksam gemacht. Diese Grenzen sind aber in seiner ersten, konsequentesten und einseitigsten Darstellung viel deutlicher zu spüren als in den späteren Auflagen, wo sich das durchschnittlich Christliche mehr Geltung verschafft hat. Aber ich würde es trotzdem für unzweckmäßig halten, eine kritische Ausgabe auf dem Text der letzten Auflagen aufzubauen. Eine kritische Ausgabe soll doch in erster Linie in das Verständnis dessen einführen, was für Ritschl charakteristisch ist, und das liegt eben viel eindrucksvoller in der ersten als in der letzten Gestalt seiner Gesamtanschauung vor<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Daß die erste Fassung der Ritschlschen Theologie wegen ihrer Originalität und inneren Folgerichtigkeit hochzuschätzen ist, die letzte hingegen wegen ihrer größeren religiösen Tiefe den Vorzug verdient, ist meine Meinung gewesen, seitdem ich mich mit Ritschl beschäftigt habe. In meinem Buch über Ritschls Entwicklung waltet ausgesprochenemmaßen nur der erste dieser beiden Maßstäbe der Beurteilung, und es wäre ein schweres Mißverständnis dessen, was ich meinte, wenn man dort auch nur andeutungsweise eine andere Art der Stellungnahme suchen und finden wollte. Meine Absicht war lediglich Ritschl über sich selbst zu Gericht sitzen zu lassen, und nur aus diesem Gesichtspunkt heraus ist der Schlußsatz des Buches über Ritschls Theologie zu verstehen: „Ihre ursprüngliche Gestalt war die vollkommenste“. Daß ich vom Standpunkte des Christentums aus umgekehrt urteile, habe ich anderwärts wiederholt zum Ausdruck gebracht (Preußische Jahrbücher Bd. 141 1910 S. 318—331; RGG. Bd. IV 1913 Sp. 1411; Festgabe für D. Dr. Julius Raftan 1920 S. 81; Der Atheismus der Gegenwart, seine Ursachen und seine Überwindung 1922 S. 20 f.). Sehr eingehend hat sich mit meinem Buch über Ritschl Ernst Günther beschäftigt, schon bei der Behandlung Ritschls in seinem Werk: Die Entwicklung der Lehre von der Person Christi im XIX. Jahrhundert 1911. S. 288—304, dann aber vor allem in seiner Abhandlung: Albrecht Ritschls spätere theologische Entwicklung, in den Theologischen Studien und Kritiken 1922 S. 195—229. Meine Antworten auf

Nach alledem können unbedenklich die ersten Auflagen der beiden Schriften zur Grundlage der neuen Ausgabe gemacht werden. Der Text wird schließlich für sich selber zeugen und dadurch bestätigen, daß die Wahl richtig getroffen ist.

Damit ist das Wichtigste gesagt, was zum Verständnis der kritischen Ausgabe zu bemerken wäre. Es mag nur noch auf das alphabetische Register hingewiesen werden, das in den bisherigen Ausgaben nicht vorhanden war und das die wissenschaftliche Brauchbarkeit der neuen Ausgabe erhöhen soll. Im übrigen kann auf alle Beigaben, besonders auf Erläuterungen des Textes im einzelnen, verzichtet werden, und zwar aus verschiedenen Gründen. Einmal wird schon das Bild der Ritschlschen Theologie, das in diesen Vorbemerkungen entworfen ist, zur Erklärung der nachfolgenden Texte beitragen. Sodann habe ich die wichtigsten Varianten der verschiedenen Auflagen anderwärts so eingehend erläutert, daß es überflüssig erscheint, aufs neue darauf zurückzukommen<sup>1</sup>. Endlich aber soll diese Ausgabe nicht die Handhaben zu einer bequemen, oberflächlichen Lektüre bieten, sondern im Gegenteil zu einem immer erneuten und immer eindringenderen Studium der Schriften Ritschls anleiten. Ganz besonders ist dabei an den Gebrauch in akademischen Übungen gedacht, wo, wie wir wünschen und hoffen, auch in Zukunft Studenten unter Leitung ihrer Lehrer sich mit ernstem Fleiß um ein quellenmäßiges Verständnis der Gedankengänge Ritschls bemühen werden.

Die Bedürfnisse eines akademischen Instituts — das mag zum Schluß noch erwähnt werden — sind denn auch der unmittelbare Anlaß zur Herausgabe dieses Buches gewesen. Nämlich des systematisch-theologischen Seminars der Universität Berlin. Drei Mitglieder des Profeminars, die Studierenden der Theologie Walter Mühl-  
nickel, Bruno Just und Martin Red haben in sehr dankenswerter Weise bei der Herstellung des Textes mitgeholfen, der Erstgenannte hat auch bei den übrigen Teilen des Buches mitgewirkt. Und in den Übungen des Profeminars während des Sommersemesters 1924 ist die neue Ausgabe bereits vor ihrer Veröffentlichung benutzt worden. So ist sie ein Erzeugnis akademischer Arbeit und will selbst akademische Arbeit erzeugen.

Günthers Bedenken findet man schon in meinem Buch über Ritschls Entwicklung, und zwar in der Einleitung und in den zusammenfassenden Erörterungen, die Günther nicht hinreichend beachtet hat, dann aber auch an den eben angeführten Stellen meiner späteren Veröffentlichungen, endlich in diesen Vorbemerkungen zur kritischen Ausgabe (vgl. bes. S. XXII Anm. 1 und S. XXIII Anm. 1).

<sup>1</sup> Als Kommentar zu den umgearbeiteten Stücken kann mein Buch über Ritschls Entwicklung benutzt werden. Dort findet man S. 137 — 140 die behandelten Stellen nach ihrer Reihenfolge in Ritschls Werken geordnet.

## Zeichenerklärung.

„2. = 3. A. +“ bezw. „—“ bedeutet: „Die zweite in Übereinstimmung mit der dritten Auflage „fügt hinzu“ bezw. „streicht“. — Sind längere Stücke der 1. Auflage später ausgefallen, so werden diese Stücke in den Fußnoten nicht im vollen Wortlaut aufgeführt. Vielmehr werden nur die Anfangs- und Schlußworte notiert, während das Dazwischenliegende durch Punkte „.....“ angedeutet wird. — Neben dem Text am äußeren Rande stehen die Seitenzahlen der ersten Auflage beider Schriften. Auf diese Seitenzahlen wird nur in den Belegen zum Vortrag S. 19 und im Inhaltsverzeichnis des Unterrichts S. 29 f. verwiesen. Im übrigen gelten die Seitenzahlen der kritischen Ausgabe.

---



# Die christliche Vollkommenheit

## Ein Vortrag

von

Dr. Albrecht Ritschl

R. Consistorialrath und ord. Professor der Theologie  
an der Universität Göttingen

Göttingen

Verlag von Vandenhoeck u. Ruprecht

1874



Indem ich die Frage nach der christlichen Vollkommenheit auf-<sup>3</sup>werfe, bin ich mir wohl bewußt, einen Ton anzuschlagen, welcher in dem Ohre evangelischer Christen befremdend klingt. Wir sind in der evangelischen Kirche zu der Bescheidenheit oder der Demut erzogen, uns des Anspruches auf irgend eine Vollständigkeit unserer Leistungen im praktischen Leben zu enthalten. Insbesondere lautet ja die öffentliche Lehre dahin, daß wir nie von sündigen Antrieben so frei werden, um alle die guten Werke, zu denen wir verpflichtet sind, auszuführen, daß wir in diesem Gebiete immer hinter unserer Schuldigkeit zurückbleiben, daß wir die Aufgaben der Nächstenliebe immer nur mangelhaft erfüllen. Vergleichen wir mit dem Sittengesetz unsere wirklich guten Werke, so werden wir auch im besten Falle immer Lücken in deren Zusammenhang und Flecken an unseren Absichten wahrnehmen, also niemals eine Vollkommenheit unserer sittlichen Leistungen behaupten können. Dieses aber, fügt die öffentliche Lehre hinzu, hat den Vorteil, daß man sich weder überhaupt, noch im Vergleich mit Gott in Selbstgerechtigkeit verfängt, sondern sein Heil nur von Gott erwartet, dessen Macht und Gnade nur um so deutlicher einleuchtet, wenn wir unserer Schwäche und Unvollkommenheit eingedenk sind. Denn auch die Ordnung des Heiles im Glauben wird so gedeutet, daß die Vollkommenheit der Veranstaltung Gottes zukommt, daß aber der Glaube, den wir darauf richten, oft genug die Stärke und Sicherheit und Freudigkeit vermissen läßt, welche ihm gebührt. Wer kommt also über das Bekenntnis jenes Hilfsbedürftigen hinaus: Ich glaube, Herr, hilf meinem Unglauben? Das ist die evangelische Lehrüberlieferung von der Unvollkommenheit unserer Gesezzerfüllung und der Unvollkommenheit, welche unserem Heilsglauben bewohnt. Wie soll also nicht der Titel der christlichen Vollkommenheit, den ich aufstelle, befremdend, störend, verwirrend erscheinen? Ich darf diesen Schein nicht so lange bestehen lassen, bis ich ihn mit | allen Gründen widerlegt<sup>4</sup> habe. Um die Geneigtheit und Aufmerksamkeit für diese Gründe zu gewinnen, werfe ich die Frage auf, ob wir uns nicht deshalb bei jenen Eingeständnissen unserer Unvollkommenheit beruhigen, weil wir uns



bewußt sind, darin die vollkommene Demut zu üben? Da erwürbe uns die aufrichtige Anerkennung jener Tatsachen unseres innern und äußern Lebens gerade eine religiöse Vollkommenheit, auf welche es jedenfalls auch ankommen wird, wenn ich von christlicher Vollkommenheit überhaupt rede. Als der Stoff der vollkommenen Demut und als der vollkommene Verzicht auf jede Selbstgerechtigkeit werden auch jene Bekenntnisse unserer Unvollkommenheiten von der öffentlichen Lehre gemeint, und in keiner andern Beziehung. Wäre es anders, so würde sich mit der Anerkennung der steten Unvollkommenheit unseres sittlichen Handelns die Gefahr verbinden, daß man von der Aufgabe desselben überhaupt abgeschreckt werden würde. Es ist nun einmal eine unumgängliche Bedingung unseres Willens, daß seine Kraft erlahmt, seine Anstrengung unterbleibt, und daß unser Eifer erschlaft, wenn die Möglichkeit einer in ihrer Art vollkommenen Leistung im voraus verneint, oder wenn man in der Ansicht befestigt wird, daß die größte mögliche Annäherung an das gesteckte Ziel gerade ebenso viel oder so wenig wert sei, als wenn man möglichst weit von ihm stehen bleibt. Wenn wir das Streben und die Erfolge unseres sittlichen Wirkens höchstens auf die möglichen Grade der Unvollkommenheit beurteilen dürften, wenn wir sie nicht schätzen dürften nach dem Gegensatz von Schlaffheit und Anstrengung, von Gleichgültigkeit und Eifer, von Faulheit und Fleiß, von Annäherung an das Ziel und Fernbleiben von demselben, so würde kein Mensch seine Hand oder seine Absicht in Bewegung setzen. Die Vorstellung sittlicher Vollkommenheit im Handeln wie in der eigenen Charakterbildung ist uns also nicht bloß dazu notwendig, um unsere Unvollkommenheit festzustellen, sondern sie hat ihren Wert für uns darin, daß wir an unsere Bestimmung zu derselben glauben.

Die eben bezeichnete Bedingtheit unserer Willenstätigkeit ist aber nicht bloß eine allgemeine, sozusagen natürliche Wahrheit, sondern sie wird auch von dem Stifter und den ältesten Zeugen unserer Religion anerkannt. Jesus bezeichnet die von ihm vorgeschriebene Liebe gegen die Feinde als die Vollkommenheit, welche die Vollkommenheit Gottes nachbildet. Mit der Geduld im Leiden soll, nach Jakobus, ein vollkommenes Werk verbunden sein, damit ihr vollkommen und vollständig seiet. Und Paulus kennt solche vollkommene Christen, 5 in | deren Gemeinschaft er Weisheitsrede führt, wie er an die Korinther schreibt. Aber noch bedeutamer erklärt er in dem Brief an die Philipper: Ich habe zwar das Ziel noch nicht erreicht, und bin in dieser Beziehung noch nicht vollkommen, aber ich strebe demselben nach, indem ich das Frühere nicht weiter beachte. Und zwar, sagt er, alle,

die wir vollkommen sind, sind so gesinnt, dem Ehrenpreis der Berufung durch Christus mit aller Anstrengung nachzustreben. In diesen Aussprüchen nimmt allerdings die Aufgabe der Vollkommenheit eine verschiedene Stellung ein. Sofern sie in die Liebe gegen die Feinde gesetzt wird, wird sie als eine Zumutung an die Jünger Jesu dem entgegengesetzt, was die Regel unter den andern Menschen ist, die außerhalb der Gemeinde stehen. In den Aussprüchen des Jakobus und des Paulus aber wird zwischen abgestuften Leistungen und Fertigkeiten innerhalb der Gemeinde selbst unterschieden. Der Titel der Vollkommenheit wird sogar schon auf diejenigen angewendet, welche sich nur mit Anstrengung auf das Ziel richten, wobei vorbehalten ist, daß damit nicht diejenige Vollständigkeit gemeint sei, welche man zugleich mit dem Ziele des Lebens und dem Abschluß des Heiles erreicht. Also diese Zeugnisse bestätigen einmal den oben aufgestellten Satz, daß die Vollkommenheit der sittlichen Gesinnung und Leistung als erreichbar vorgestellt werden muß, wenn auch nur ein ernstes und unablässiges Streben des Willens angeregt werden soll. Unerwartet aber ist uns die Erklärung des Paulus gekommen, daß schon diejenigen, welche in diesem Streben nach dem beseligenden Ziele des göttlichen Heiles begriffen sind, würdig sind, Vollkommene zu heißen. Dieser Gedanke ist für uns Evangelische das eigentlich Befremdende, welches auf den ersten Blick auch nicht durch das gute Zutrauen zu dem Apostel aufgewogen wird. Und das hat seinen guten Grund in dem Gebrauch oder Mißbrauch, welchen die Unterscheidung zwischen vollkommenen und unvollkommenen Christen in der Geschichte gefunden hat.

Dadurch nämlich ist die Ausgestaltung und die Schätzung des Mönchtums gerechtfertigt worden; die Abstozung dieser Gestalt des Christentums aber ist so genau mit der Reformation versflochten, daß die Scheu vor allem demjenigen, was mit dieser vorgeblichen christlichen Vollkommenheit zusammenhängt, uns sozusagen im Blute steckt. Was Wunder, daß wir diese Scheu auch auf den Titel ausdehnen, welchen der Apostel gewiß nicht auf die Merkmale dieser Einrichtung bezieht. Das Mönchtum hat seine Wurzeln in vorchristlichen | 6 Religionen, und der Titel der christlichen Vollkommenheit ist für dasselbe nicht in Gebrauch gekommen, ohne daß er durch den Maßstab außerchristlicher Gewohnheiten verändert worden ist. Dieses zu verfolgen, würde hier zu weit abführen. Zum Verständnis des Mönchtums will ich nur einen Anlaß berühren, den es aus der christlichen Lebensaufgabe selbst genommen hat. Jakobus drückt dieselbe in der Regel aus, daß man sich unbefleckt von der Welt erhalten solle. Das konnte nun in dem Sinne verstanden werden, daß man sich möglichst

aus dem Verkehre mit den Menschen zurückziehen, und daß man am meisten diejenigen Bedingungen der menschlichen Gesellschaft meiden solle, aus welchen die augenfälligsten Versuchungen entspringen, den Verkehr zwischen den Geschlechtern, das Streben nach Besitz und nach der persönlichen <sup>1</sup>Ehre. Dementsprechend wurden die drei mönchischen Pflichten ausgebildet, die Regeln, sich der Ehe und des Familienlebens, des persönlichen Eigentums und derjenigen Selbständigkeit und Unabhängigkeit zu enthalten, welche jedem erwachsenen Menschen zukommt, und anstatt dessen einen solchen Gehorsam gegen die Oberen zu üben, daß dessen Übertretung eine Todsünde einschließen würde. In diesen Pflichten der Keuschheit, der Armut und des Gehorsams erkannte man nun das übernatürliche engelgleiche Leben, in welchem die Aufgabe des Christentums vollständig gelöst werden sollte. Allein damit war das Zugeständnis verbunden, daß nicht die ganze Christenheit in die Klöster aufgenommen werden könne. Was blieb also anderes übrig, als daß die große Mehrzahl der Christen in einem unvollständigen Lebenszustande versuchen solle, wie sie bei der Unterstützung durch die kirchlichen Sakramente sich mit der Welt abzufinden vermöge. Der ganze Bestand der katholischen Kirche ist auf diese Abstufung von vollkommenen und von unvollkommenen Christen gegründet, so daß jene an Kleidung und Wohnort auf das deutlichste von diesen unterschieden werden können. Allein das Mönchtum mag noch so sehr von dem weltlichen Leben in Außerlichkeiten sich unterscheiden, die Welt und die Versuchungen werden durch die Klostermauern und die gottesdienstlichen Übungen nicht abgehalten. Die Geschichte bezeugt es, daß immer wieder nach kurzer Zeit die Zucht des Klosterlebens erschlafft, und daß die Entfernung von dem regelmäßigen menschlichen Verkehr und die Flucht vor der versucherischen Wirkung derselben zur Verödung des Gemütes und zur Lähmung des sittlichen Charakters führt. Denn das Leben in der Familie, das <sup>7</sup> Streben nach Privateigentum, der unverkümmerte Genuß | der persönlichen Ehre sind nicht bloß und nicht notwendig Anlässe zur Sünde, sondern sie sind die unumgänglichen Bedingungen und Antriebe zur Sittlichkeit. Denn die Familie ist die Schule des Gemeinfinns; das Eigentum und die Ehre sind die Stützen der Selbständigkeit, ohne die man auch zum gemeinen Nutzen nichts beitragen kann. Es müssen ganz eigentümlich angelegte Menschen sein, welche ohne diese Bedingungen des Lebens, und unter den Hemmungen der Klosterzucht innerlich wahr und gütig bleiben; im allgemeinen werden die Menschen

---

1 2. A —: „der persönlichen“ +: „persönlicher“



in den Klostermauern nicht vollkommener als sie es auch in der Welt werden können, sondern unvollkommener.

Wie konnten nun die Ansprüche dieser christlichen Vollkommenheit gestürzt werden? Sollte jemand meinen, daß dazu der Satz genügt hätte, daß wir auch im Christenstande niemals über die Unvollkommenheit hinauskommen? Eine solche bloße Verneinung, und wenn sie die größte Wahrheit enthält, ist niemals im Stande, einem positiven Vorurtheile Abbruch zu thun. Ein Kampf wird nie durch bloße Verneinung geführt; einen Sieg über einen Irrtum erkämpft man nur durch die Bejahung der dem Irrtum entgegengesetzten Wahrheit. Schon aus dieser Rücksicht waren die Reformatoren darauf angewiesen, den Titel der christlichen Vollkommenheit anzuerkennen; sie mußten ihm aber einen andern Inhalt verleihen, um die an ihm haftende Einteilung der Christen ungültig zu machen. Sie mußten den Titel in einem Sinne ausdrücken, daß er die notwendigen Leistungen aller Christen umfasse; so wurde derselbe von dem Mißbrauch der Erklärungen des Paulus auf die Linie zurückgeführt, welche der Ausspruch des Herrn innehält. Demgemäß heißt es in dem Augsburgerischen Bekenntnis: „Christliche Vollkommenheit besteht in der Ehrfurcht vor Gott und dem auf Christus gegründeten Vertrauen, daß Gott uns gnädig ist, in der Anrufung Gottes, in der sichern Erwartung seiner Hilfe bei allen Unternehmungen in unserem Berufe, zugleich in dem Fleiß zu guten Werken im Dienste unseres Berufes. In diesen Leistungen besteht die wahre Vollkommenheit und der wahre Gottesdienst, nicht in Ehelosigkeit, in Betteln oder in schmutzigem Kleide“. Dazu nehme ich als Ergänzung einen Satz aus Luthers Schrift von den Mönchsgelübden: „Der Stand der Vollkommenheit besteht darin, daß man mit mutigem Glauben Verächter des Todes und Lebens, des Ruhms und der ganzen Welt, und daß man in glühender Liebe dienstbar gegen alle sei. Aber kaum findet man Menschen, welche am Leben und Ruhm mehr hängen und an | Glauben leerer sind, welche den Tod 8 heftiger scheuen, als diejenigen, welche am meisten mönchisch sind.“ Ich erlaube mir, diese Sätze so zu gruppieren, daß ich die Ehrfurcht und das Vertrauen auf Gott in die *D e m u t* zusammenziehe, daß ich für die Erwartung der Hilfe Gottes und die Verachtung von Tod und Welt den *Glauben* und die *Ergebung* in Gottes *Vorsehung* setze; dazu kommt die *Anrufung* und der *Dank* gegen Gott im *Gebet*, endlich die *Treue* in dem *gemeinnützigen sittlichen Berufe*. In diesen Leistungen besteht die christliche Vollkommenheit, welche für jeden die Aufgabe bildet. Wenn Abstufungen in dieser Beziehung zwischen verschiedenen

Menschen in die Augen fallen, so sollen dieselben nicht einen Klassenunterschied begründen; sondern sie folgen nur dem Gesetz des Werdens, daß einer näher am Ziele ist, als der andere.

Aber was bedeutet nun Vollkommenheit in der Anwendung, welche durch die obigen Zeugnisse für uns legitimiert ist? Jedenfalls etwas, was mit dem Wesen des Menschen verträglich ist, nämlich damit, daß derselbe geschaffen, beschränkt, daß er im Werden, daß er nie fertig ist, daß er nie Gott gleichkommt; aber doch auch etwas, was der Vollkommenheit in Gott vergleichbar ist, welche in der Güte gegen Gerechte und Ungerechte erscheint. Die Vollkommenheit, wie sie Jesus, Jakobus und Paulus vorschreiben und behaupten, hat den Sinn, daß die Christen in dem religiösen Glauben und dem sittlichen Handeln jeder ein Ganzes in seiner Art sein oder werden soll. Diese Bestimmung eines jeden zu einem Ganzen in seiner Art ist in der Eigentümlichkeit des Christentums so notwendig gegründet, daß dasselbe nicht vollständig erkannt und überliefert wird, wenn man die Lehre von der christlichen Vollkommenheit unter den Scheffel stellt. Denn sie gewährt die Antwort auf die Frage, welche in allen vorhergehenden Religionen gestellt, die Befriedigung des Dranges, der in allen Religionen wirksam ist, die Rettung aus dem Widerspruch, in welchem sich der natürliche Mensch findet, daß er ein winziger Bruchteil der Welt ist<sup>1</sup>, und daß er<sup>2</sup> als Geist Gottes Ebenbild<sup>3</sup>, daß er als solches einen andern<sup>4</sup> Wert hat, als alle Natur, mit der er doch das Schicksal teilt, zur Welt zu gehören. Denn was anderes erstrebt der Mensch in allen heidnischen Religionen, als sich zu ergänzen durch die Gemeinschaft mit dem göttlichen Leben, die er durch die Handlungen des Gottesdienstes für sich wirksam macht. Dieses Streben nach Ergänzung durch Gott ist der durchgängige Ausdruck des Bedürfnisses nach dem Werte eines Ganzen, den der Mensch sich sichern will, um damit aufzuwägen, daß er von Natur die elende Stellung als Teil der Welt einnimmt. Die Bürgschaft seiner Ergänzung sucht der menschliche Geist in der Vorstellung von Gott, in seiner Unterwerfung unter Gott, in dem Dienste Gottes, in dem Gefühl der Gottesnähe. In diesem Sinne ist die Religion ein Gesetz des menschlichen Geistes. Aber die Religion in der Gestalt allen Heidentums erreicht nicht das Ziel. Denn da in diesem Kreise die Vorstellung von Gott nicht sicher abgegrenzt ist gegen die Welt und ihre Teile, da der Glaube an die Götter in die Anschauung der geteilten Natur verflochten ist, so entbehrt die heidnische Gottesidee selbst zu sehr des Gepräges eines Ganzen, als daß

1 2. A. —: „ist“

2 2. A. —: „daß er“ +: „doch“

3 2. A. +: „ist“

4 2. A. —: „andern“ +: „höhern“

durch sie das menschliche Streben nach einer überweltlichen Ergänzung seine Befriedigung fand. Dieses Ziel aber wird im Christentum gewährt, welches deshalb nicht bloß die vollkommene Art der Religion gegen die unvollkommene Art bildet, sondern die wirkliche Religion selbst ist. Wir machen es uns für gewöhnlich selten klar, daß unsere Vorstellung von der Welt, von dem Weltganzen, nur religiösen Ursprung hat. Denn daß die Vielheit der Erscheinungen, die wir nie ermessen können, eine Einheit der Art bildet, daß ihr gesetzlicher Zusammenhang durch Einen Zweck beherrscht ist, diesen Gedanken besitzen wir weder durch die gewöhnliche Erfahrung, noch durch die wissenschaftliche Beobachtung. Wir glauben, daß die Welt ein Ganzes in diesem Sinne ist. Dieser Glaube hat auch nicht die Bedeutung einer beliebigen Meinung, die man möglicherweise wechseln kann: sondern wir vertrauen darauf, daß die Welt Ein Ganzes ist, wir richten uns darauf ein in den wichtigsten wie in den geringfügigsten Dingen unseres Lebens. Diese Vorstellung und dieser Glaube an das Weltganze entspringt nun auch in dem wissenschaftlichen Gebrauche der Idee stets aus einem religiösen Antriebe und Bedürfnisse; das ist der Fall, auch wenn man sich dessen nicht bewußt ist, und deshalb eine Erklärung der Weltentstehung ohne den Gedanken an Gott sucht. Klar und deutlich aber ist die Vorstellung von dem Weltganzen nur in der christlichen Weltanschauung. Allein dazu wirkt nicht nur der Glaube an den geistigen, von der Natur freien, allmächtigen Gott, sondern zugleich die von Jesus aufgestellte Beurteilung des menschlichen Wesens, welche eben die Regel der von Jesus begründeten Selbstbeurteilung bildet, daß das Leben des einzelnen Menschen einen höheren Wert hat als die ganze Welt, und daß | diese Wahrheit in dem Leben nach der 10 christlichen Norm bewährt wird. Dem Menschen nützt es nichts, wenn er die ganze Welt gewänne und sein Leben verlöre; denn nichts, auch die ganze Welt nicht, ist ein Ersatz, ein Äquivalent für dasselbe. Aber dieser Satz erfordert die Erprobung an dem Leben in dem sittlichen Reiche Gottes, in dem Dienste Jesu; die Entwicklung des Charakters in der überweltlichen Aufgabe des religiösen Glaubens und des sittlichen Handelns ist das Gebiet, in welchem man es erlebt, daß die ganze Welt an Wert hiegegen zurücksteht. Dadurch wird auch der Ausspruch Jesu wahr gemacht, daß wer sein Leben als ein Glied in der Welt bewahren will, es verlieren wird; wer es aber in seinem Dienste etwa auch verliert, wird es gerade dadurch erhalten. Also die Vorstellung von dem Weltganzen ist durch zwei Gründe festgestellt, durch den Glauben an den einzigen Schöpfer-Gott und durch die Wertschätzung unserer geistigen Lebensbestimmung über den ganzen einheitlichen



Zusammenhang der Welt hinaus, d. h. über den Zusammenhang der vielgetheilten natürlichen Wechselwirkungen hinaus, in welchen wir stehen, ohne ihn in seinem Umfange und in allen Arten seiner gesetzlichen Verbindung ermessen zu können. Dieses ist die vollständige Vorstellung von der Sache, und sie ist im Christentum begründet. Ich füge aber hinzu, daß diejenigen, welche die Welt als ein Ganzes denken, auch ohne dabei auf Gott zu reflektieren, darum doch nicht vom Christentum loskommen. Denn dann hängt der Glaube an die gesetzliche Ordnung der ganzen Welt an der tatsächlichen Werthschätzung des eigenen geistigen Lebens über den Zusammenhang der Welt hinaus. Diejenigen also, welche es verschmähen, auf dem Schiffe der christlichen Weltanschauung und Selbstbeurteilung durch das Leben zu fahren, sitzen doch auf einer Planke, die von diesem Schiffe entlehnt ist. Ihr Selbstgefühl im Erkennen wie im Handeln wie in dem Anspruch auf eigentümliche Ehre richtet sich stillschweigend und unbewußtermaßen nach der Erkenntnis, die vor Christus niemand gehabt und geübt hat: die ganze Welt ist kein Äquivalent für das geistige Leben des Menschen. Also weil wir im Christentum ein jeder seinen persönlichen Wert von der ganzen Welt unterscheiden, ist uns auch als Christen die Aufgabe gestellt, jeder ein Ganzes in seiner Art zu werden; und diese Aufgabe ist auch nur möglich, weil wir aus unserem Glauben an Gott befähigt sind, die Welt als ein Ganzes zu verstehen, auch ohne sie in allen ihren Einzel-

11 heiten zu kennen und vorzustellen. Deshalb und in dem | jezt nachgewiesenen Sinne ist die Aufgabe der Vollkommenheit des religiösen und sittlichen Lebens im Christentum notwendig; ohne diese praktische Spitze wäre es unvollständig.

Warum aber besteht die Aufgabe der Vollkommenheit gerade in denjenigen Formen religiösen Glaubens und sittlichen Handelns, welche oben aufgeführt worden sind? In der Prüfung dieser einzelnen Glieder der Vollkommenheit ist wohl am leichtesten verständlich die Treue in dem sittlichen Beruf, in welchen sich jeder hineingestellt findet. Die Bedingung des Berufes läßt man nun gänzlich außer acht, wenn die Unvollkommenheit der guten Werke nach dem allgemeinen Sittengesetz immer als eine Schuld, als eine Wirkung unserer Sünde angerechnet wird. Allein so wie diese Lebensaufgabe gestellt wird, ist sie notwendig auf Unvollkommenheit angelegt, man mag sich dabei als Sünder wissen oder nicht. Das a l l g e m e i n e Sittengesetz nämlich schließt die Nötigung zu guten Werken in allen den möglichen Beziehungen in sich, in denen überhaupt Gutes zustande kommen soll. Daraus ergibt sich, daß die guten Werke, welche dem Einzelnen nach dieser Regel obliegen, nicht bloß eine endlose Reihe bilden, sondern auch in jedem

Zeitmoment so zahlreich oder vielmehr so zahllos sind, daß sie auch im Raum keine Grenze finden. Die Regel des allgemeinen Sittengesetzes ist so gemeint, daß jeder in jedem Zeitmoment in allen möglichen Lebensbeziehungen das Gute vollbringen soll. Dabei aber müßte man sich zerreißen und zersplittern und ginge zu Grunde. Deshalb ist die Unvollkommenheit, deren man sich angesichts dieser Aufgabe bewußt wird, nicht erst durch unsere Sünde verschuldet, sondern schon durch die unmögliche und unrichtige Stellung der Aufgabe. Wenn man sich für gewöhnlich diese Rechenschaft nicht gibt, so ist es deshalb der Fall, weil man stillschweigend die Grenze zieht, die eben zur Berichtigung der Sache öffentlich gezeigt werden muß. Man schränkt die Verpflichtung durch das allgemeine Sittengesetz auf das besondere Feld des Berufes ein, in welchem man nicht gute Werke, sondern ein zusammenhängendes einheitliches Lebenswerk leistet, und zwar als ein Ganzes, welches seinen Wert hat, wenn man sich auch sagt, daß man in seinem Beruf immer noch mehr leisten sollte, als man vollbringt. Das ist der Maßstab, nach dem jeder besonnene Mensch stillschweigend jene schrankenlose und unpraktische Verpflichtung zu allen guten Werken begrenzt und berichtigt. Aber man soll in der öffentlichen Lehre diese Schranke nennen, um auch das Bekenntnis unserer Unvollkommenheit so einzuschränken | daß es uns nicht abschreckt, in dem eigenen Beruf <sup>12</sup> ein zusammenhängendes Werk eigentümlichen Wertes hervorzubringen und etwas Ganzes in seiner Art zu werden. Was hat nun aber diese Regel mit dem Christentum gemein? Ich könnte mich darauf berufen, daß der Apostel Paulus gewissermaßen den bürgerlichen Beruf geheiligt hat, indem er sagt, man solle in dem Beruf bleiben, in dem uns die christliche Berufung gefunden hat, ferner niemand in der Gemeinde solle Unterstützung ansprechen, der nicht arbeitet, endlich daß er nicht bloß einem jeden vorschreibt, sein Selbstgefühl daran zu knüpfen, daß er ein Werk fertig bringt, sondern daß er sich selbst darauf beurteilt, daß er ein Berufswerk ausgeführt hat, welches vor dem göttlichen Gericht bestehen und seine Seligkeit verbürgen wird. Diese Gedanken könnte ja der Apostel neben dem Christentum her gefunden, und nur mit dessen Interesse verknüpft haben. Allein diese Aufstellungen entspringen gerade aus der christlichen Fassung der gemeinschaftlichen sittlichen Aufgabe der Menschen. Alle sittlichen Ordnungen, welche das Christentum vorfindet, Familie, Stand, Volk beschränken sich auf Gründe unserer geistigen Gemeinschaft, welche natürlich bedingt sind und deshalb immer nur auf Teile des menschlichen Geschlechts sich beziehen. An beiden Merkmalen liegt es nun auch, daß das aufopferungsvollste Interesse an der eigenen Familie, dem eigenen Stande, dem eigenen

Volke mit egoistischen Motiven verflochten sein kann. Aber die allgemeine Aufgabe des Reiches Gottes und das Gesetz der allgemeinen Menschenliebe, welche Christus wirksam gemacht hat, verpflichten uns zu einer allumfassenden übernatürlichen Verbindung der Menschen untereinander. Das hat aber nicht den Sinn, daß man notwendig seine Familie, seinen Stand, sein Volk aufzugeben habe, um den Menschen als solchen, den Nächsten in Asien oder Afrika zu dienen. Wir haben vielmehr den Blutsverwandten, den Standes- und Volksgenossen zu dienen, nach wie vor, aber nun nicht, weil und gerade weil sie in den besonderen Verbindungen mit uns stehen, sondern weil wir in der besonderen gegenseitigen Angehörigkeit, in den natürlichen und partikularen Verhältnissen des Lebens sie als Menschen schätzen und lieben. Dann werden wir auch die Gefahr des Familiengeistes, des Standesinteresses und des Patriotismus überwinden, und in allen Fällen auch jedem ferner stehenden Menschen als solchem unser Interesse und unsere Dienste widmen können. Das Allgemeine ist immer nur im Besondern wirklich; jede Naturgattung besteht in ihren

13 Arten. Die christliche Regel des sittlichen Handelns also ist die, daß man alle besonderen Verbindungen des natürlichen Wohlwollens durch die allgemeine Fertigkeit der Liebe zu den Menschen als solchen veredle, und über die Natur zur Regel des Geistes erhebe. Deshalb folgt die Aufgabe des besondern sittlichen Berufes und die Wertschätzung desselben als des regelmäßigen Gebietes unseres gemeinnützigen Handelns gerade aus der christlichen Aufgabe des Reiches Gottes. Deshalb erklärt sich die Verpflichtung zur Arbeit und die Innehaltung des bürgerlichen Berufes, welche Paulus vorschreibt, gerade aus dem christlichen Endzweck der allumfassenden Gemeinschaft der Menschen; denn in dem besondern Felde seiner regelmäßigen Tätigkeit soll jeder nicht bloß zum eigenen, sondern auch zum gemeinen Nutzen im weitesten Sinne wirken. Endlich ist hinzuzufügen, daß man es in dem treuen Dienste an dem eigenen sittlichen Berufe, er mag erhaben oder beschränkt erscheinen, zu einem Ganzen bringt. Denn das Ganze ist eine Vielheit, welche durch die Unterordnung unter einen allgemeinen Zweck in einer besondern Art gesetzmäßig gegliedert ist. Das sittliche Lebenswerk als ein Ganzes bringt man zustande, indem man seine Arbeit in dem besondern Beruf auf das Gemeinwohl des menschlichen Geschlechtes richtet, und man erprobt es an dem berechtigten Selbstgefühl, welches nach dem Zeugnis des Apostels Paulus die Erfüllung des Lebenswerkes begleitet. Es ist eine allgemeine Erfahrung, daß, wer keinen Beruf über sich nimmt, nicht nur nichts Gemeinnütziges leistet, sondern auch an seinem sittlichen Cha-



rakter Schaden leidet. Es ist eine ebenso häufige Erfahrung, daß wer sich nicht auf seinen Beruf beschränkt, sondern sich zutraut, durch Vieltätigkeit in anderen Berufsgebieten um so mehr zu leisten, gerade um so unfähiger wird, seinen eigenen Beruf zu erfüllen. Man ist ja durch die vielfachen Beziehungen des Lebens unzählige Male veranlaßt über die regelmäßigen Grenzen des eigenen Berufes hinauszugreifen; aber dann handelt man pflichtmäßig, indem man urtheilt, man sei in diesem Falle *berufen*, den allgemeinen Grundsatz der Dienstfertigkeit zu befolgen. Aber mit vollem Rechte rügt es die öffentliche Meinung als unberufene Einmischung in fremde Geschäfte, wenn jemand durch seinen besonderen Beruf die Gewähr dafür bietet, daß er gerade nicht die Fähigkeit erworben hat, in dem andern Gebiete Rat zu geben. Deshalb ist es ein wertvoller Wink der Augsburgerischen Konfession, daß zur christlichen Vollkommenheit die sichere Erwartung von Gottes Hilfe bei allen Unternehmungen in *unserem* Beruf gerechnet wird.

Hierdurch aber wird überhaupt die Aufmerksamkeit auf die andere Gruppe von Beziehungen der christlichen Vollkommenheit gerichtet, auf die Demut, auf den Glauben an Gottes Vorsehung und die Geduld in allen Lebenshemmungen und Leiden, endlich auf das Gebet. Im Unterschiede von der möglichen Vollkommenheit im berufsmäßigen Handeln bezeichnen diese Funktionen die mögliche *religiöse* Vollkommenheit. Sie sind so beschaffen, daß keine ohne die andere auftreten kann, sie sind die verschiedenen Spiegelungen der religiösen Gewißheit der Versöhnung mit Gott durch Christus. Eine Andeutung dieses Zusammenhanges bietet wieder die Augsburgerische Konfession dar: „Wer da weiß, daß ihm durch Christus der Vater gnädig ist, der erkennt Gott richtig und weiß, daß Gott um ihn Sorge trägt, und ruft Gott an“. Ausführlich und erschöpfend ist dieser Gedanke in Luthers Schrift von der christlichen Freiheit entwickelt worden. Nun sind die Glieder jenes Satzes in demjenigen Verhältnis zueinander, daß sie auch umgekehrt werden können. Wer in allen Lagen seines Lebens darauf vertraut, daß Gott um ihn Sorge trägt, und Gott demgemäß um Hilfe anruft, der bewährt dadurch, daß er im Gnadenstande begriffen, daß er durch Christus mit Gott versöhnt ist. Der *Glaube an die Vorsehung Gottes*, nämlich daß alles Übel wie alles Gute in zweckmäßiger Weise für unsere Erziehung geordnet sei, ist so wenig ein Erzeugnis der Beobachtung der Welt oder der Wissenschaft oder der natürlichen Religion, als er eben die eigentümlichste Probe der Versöhnungsreligion ist. Die gewöhnliche Beobachtung zeigt uns nur die Abwechselung von Zweckmäßigem und Zweck-

widrigem in der Welt und in unserem Schicksal; die wissenschaftliche Erkenntnis der Welt führt über dieses Ergebnis nicht hinaus; die natürliche Religion ist eine Einbildung. Es gibt nur positive Religion, und was die Theologen für natürliche Religion ausgeben, besteht immer in Überzeugungen ganz positiven Ursprungs, an die man sich gewöhnt und deren Herkunft man vergessen hat. Die Reformatoren haben es besser gewußt. Aus der speziellen Gnadenverheißung folgert Luther die Bereitschaft des Gläubigen, sich allen Willensverfügungen Gottes zu überlassen, seinen Namen zu heiligen und sich führen zu lassen, wie es Gott gefällt. „Denn in dem Vertrauen auf seine Verheißungen zweifelt man nicht, daß der wahrhaftige, gerechte und weise  
 15 Gott alles am besten leiten und besorgen wird.“ | „Wer, sagt Calvin, fest davon überzeugt ist, daß Gott der gnädige und gütige Vater ist, verspricht sich von seinem Wohlwollen alles, und in der Gewißheit seines Heiles erhebt er sich mutig gegen Tod und Teufel“. Das ist auch nur der Widerhall der großartigen Sicherheit, welcher Paulus Ausdruck gibt, indem er dem Versuche entgegentritt, die christliche Gemeinde wegen der Auktorität der verschiedenen Lehrer zu spalten, und sie dadurch in das geteilte Wesen der Welt zu verstricken. „Niemand soll sein Vertrauen und Selbstgefühl an Menschen knüpfen. Denn alles ist euer, Paulus und Apollos und Petrus, Welt, Leben und Tod, Gegenwärtiges und Zukünftiges, alles ist euer; ihr aber gehöret Christus an, Christus aber Gott.“ „Ebenso kann uns nichts von der in Christus offenbaren Liebe Gottes trennen, weder Tod noch Leben, weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges, weder Hohes noch Niedriges.“ Das hat auch der Dichter im Alten Bunde in seinem Maße gewußt: „Wenn ich nur dich habe, so frage ich nicht nach Himmel und Erde. Schwände gleich dahin mein Fleisch und mein Herz, so ist doch Gott allezeit meines Herzens Hort und mein Teil. Ich finde in der Nähe Gottes mein Glück; ich setze auf den Herrn meine Zuversicht, daß ich erzähle alle deine Taten.“ Allerdings sind wir in unserem natürlichen Dasein, als Teile der Welt, in der Wechselwirkung aller Teile der Welt, so unselbstständig wie möglich, allen möglichen Hemmungen unserer Freiheit ausgesetzt, gefährdet durch alle möglichen Übel der Natur und der menschlichen Gesellschaft, deren Reihe unausdenkbar ist, deren Druck uns das Gewicht aller übrigen Teile der Welt gegen uns darstellt. Worauf soll sich unser Selbstgefühl stützen, daß wir doch nicht sind wie der Wurm, welcher sich krümmt? Weder auf unsere geistigen Gaben, denn sie können aufgerieben werden; noch auf unsern guten Willen, denn er kann mürbe werden; noch auf unsere Erkenntnis, daß es nicht anders sein kann, und daß es so

notwendig sei, wenn wir von der Maschine der Welt zermalmt werden, denn das heißt, auf sein Selbstgefühl und seinen Adel verzichten. Es ist kein anderer Ausweg für den Menschen, der sich durch seine Gottähnlichkeit über die Welt erhaben fühlt, als mit derselben Ernst zu machen. Man muß sich in die Abhängigkeit von <sup>1</sup> Gott begeben, um die bleibende Abhängigkeit unseres natürlichen Daseins aufzuwägen, um uns unsere Bestimmung zu sichern, daß die ganze Welt kein Äquivalent für unser Leben ist, daß wir als geistige Personen jeder ein Ganzes über der Welt sind. Diese Bürgschaft aber bietet die Offenbarung | Gottes in <sup>16</sup> seinem Sohne dadurch, daß derselbe uns, seine <sup>2</sup> Gemeinde, mit Gott versöhnt. Das heißt, sie prägt uns die Gewißheit ein, daß unsere Schwachheit uns nicht zu gering macht, unsere Abhängigkeit von der Welt, welche wir im Sündigen erfahren, uns nicht so verwerflich macht, um nicht Gott als unserem Vater zu vertrauen, ihm nahe zu kommen, ihm in Demut anzuhängen, und so die Erfahrung zu machen, daß denjenigen, welche Gott lieben, alle Dinge zum Guten reichen. Auf diese Weise und aus diesem Grunde entspringt unsere religiöse Vollkommenheit, unsere Fähigkeit, daß jeder sich als Ein Ganzes, als ein unzerstörbares Ganzes über die Welt erhebt. Wir vertrauen auf <sup>3</sup> Gottes Hilfe, Schutz und Erziehung, indem wir im Voraus nicht deutlich erkennen, wie und wohin wir im Leben geführt werden. „Unerforschlich sind Gottes Entscheidungen und unergründlich seine Wege!“ Auch in dem nachträglichen Verständnis aller Fügungen unseres Schicksals darf man am wenigsten darauf pochen, daß man genau unterscheide, was von Gottes Willen und was von menschlicher Schuld der Anderen herrühre. Aber diese Einschränkung unserer Erkenntnis in der Voraussicht wie im Rückblick wird weder das Gottvertrauen schmälern, noch dem Selbstgefühl zuwiderlaufen, welches wir mit dem Gottvertrauen verknüpfen. Denn am wirksamsten für das menschliche Verhalten sind nicht die deutlichen und erschöpfenden Erkenntnisse, sondern die undeutlichen Vorstellungen, welche sich dem Gefühl und dem Willen anschmiegen, welche die Affekte erregen, und welche auch neben der deutlichen und absichtlichen Denktätigkeit herspielen, als der Ausdruck des geheimnisvollen Zusammenhanges unseres geistigen Daseins, den wir selbst nicht durchschauen. Es ist nicht zu erwarten, daß diese Tatsache etwa durch die stete Übung wissenschaftlichen Erkennens aufgehoben werden könne. Der wissenschaftliche Denker bedarf erst recht der Unterstützung durch seine geistige Stimmung, welche in der Wirkung der undeutlichen Vorstellungen auf das Ge-

1 2. A. —: „Abhängigkeit von“ +: „Unterordnung unter“ 2 2. A. —: „seine“ +: „Sünder in seiner“ 3 2. A. —: „auf“



fühl und den Willen verläuft, und kann nichts erwerben, was er an deren Stelle zu setzen vermöchte.

Die geistige Stimmung, wie sie gerade in ihrer Gleichgültigkeit gegen deutliche Erkenntnis das Gefühl und den Willen in Anspruch nimmt, miteinander in Verbindung setzt, und sich in den Affekten eigentümlich kundgibt, ist der Herd für das Walten des Vertrauens auf Gott und das Walten der *D e m u t*. Denn diese religiöse Tugend wird man geradezu die Stimmung der Abhängigkeit von <sup>1</sup> Gott **17** nennen dürfen. Ja wohl ist in ihr sowohl eine bestimmte | Willensabsicht der Fügsamkeit in Gott ausgedrückt, als auch ein Gefühl der Lust und Seligkeit; aber das Gewebe der Demut ist so zart, daß es zu zerreißen droht, wenn man sich diese Tugend zum Vorsatz machen, oder ihr Vorhandensein durch Reflexion feststellen wollte. Die Demut, sagt Christian Scriver, ist wie das Auge, das sieht alles, nur sich selbst nicht. Ähnlich wie die Demut steht die andere religiöse Tugend, die *G e d u l d*. Die Geduld ist auf die Welt gerichtet, wie die Demut auf Gott; aber sie gehören zusammen, weil jede Religion eine Stellung zur Welt begründet, welche der bestimmten Angehörigkeit zu Gott entspricht. Die Geduld aber drückt es aus, daß man in der demütigen Ergebung in Gottes Leitung seine Freiheit über die Welt, über ihre fördernden, wie hemmenden Einwirkungen gewinnt. Dieses ist ja der Sinn der Geduld in allen Fällen, auch wo sie außer Zusammenhang mit einem religiösen Anlasse auftritt. Aber ihre Bedeutung in der christlichen Religion ist die, daß sie in dieser Weltanschauung als das notwendige zusammenhängende Verhalten begründet wird. Und es ist kein Grund dafür, daß die Geduld mehr durch die Hemmungen und Leiden des Lebens auf die Probe gestellt wird, als durch die Erfahrungen des Glückes. Auch dem Glück gegenüber hat man seine geistige Freiheit durch die Geduld zu bewahren, damit man nicht bei dem Wechsel des Geschickes durch das Ausbrechen der eigenen Ungeduld überrascht werde. Die Geduld als die Haltung des Gemütes, welche auch diese schwere Probe besteht, beweist aber ihren Zusammenhang mit der Demut dadurch, daß auch sie nicht durch einen vereinzeltten Willensentschluß erzwungen werden kann; als erworbene Tugend ist auch sie eine Sache der Stimmung; gilt es die Aufgabe, Geduld zu erwerben, so gehört dazu die Übung der Vollkommenheit in allen ihren Zweigen, namentlich auch in der treuen Erfüllung des Berufes.

Und <sup>2</sup> in dieser Beziehung tritt auch die Übung des *G e b e t e s* in Anwendung. Melancthon und Calvin bestimmen das Gebet dahin,

1 2. A. —: „Abhängigkeit von“ +: „Unterordnung unter“

2 2. A. —: „Und“

daß es als direkte Folge der Versöhnung mit Gott in der Anerkennung seiner Vorsehung besteht, so wie dieselbe sich für Jeden im allgemeinen und im besondern bewährt. Darum ist sein Inhalt unter allen Umständen der Dank gegen Gott, das Lob und das Bekenntnis seiner Gnade. Das Gebet ist deutliche Rede dieses Inhaltes, damit man sich denselben bestimmt vorhalten, und damit man mit anderen darin zusammenkommen könne. Dem Dank ist erst die Bitte um Verleihung von Gütern und um Erfüllung von Wünschen untergeordnet. | 18 Denn sonst könnte man in die Gefahr geraten, auch unrecht und egoistisch zu bitten. „In jedem Gebet, sagt Paulus, lasset eure Bitten mit Danksagung vor Gott kund werden. Allewege freuet euch, ununterbrochen betet; in jedem Falle danket, denn das ist der in Christus offenbare Wille Gottes.“ Unter dieser Bedingung wird die durchgehende Stimmung der Freude bewährt und erhalten, zu welcher die Männer des N. T. unter allen Umständen und auch unter den Leiden und Bedrängnissen des Lebens auffordern. Die Freude aber ist das Gefühl der Vollkommenheit. Sie könnte nicht empfohlen werden als die regelmäßige Begleitung des christlichen Lebens, wenn nicht die christliche Religion dazu anleitete, daß man in seinem geistigen Dasein den Wert eines Ganzen erreicht, dem die ganze Welt an Wert nicht gleich ist.

Jetzt läßt sich die Ausgleichung dieser Wahrheit mit dem uns näher gelegenen Geständnis finden, daß wir in allen unseren Leistungen immer noch etwas übrig lassen, daß wir niemals die Grenze unseres Tuns sehen, bei welcher wir in dem Sinne fertig wären, daß wir die Hände in den Schoß legen könnten. In diesem Sinne sind wir allerdings nie fertig, auch wenn wir in dem berechtigten Selbstgefühl begriffen sind <sup>1</sup> etwas Ganzes zu sein, einen Charakter erworben zu haben, ein Berufswert als Beitrag zum gemeinen Nutzen darbringen zu können. Allein das Ganze bleibt eben in seiner Art, ob es kleiner oder größer an Umfang ist; nur stehen wir notwendig auch unter dem Antriebe, einen immer größeren Umfang für unser Wirken zu gewinnen; denn wer vorzeitig darauf verzichtet, wird sich die Gesundheit seines eigentümlichen Wirkens nicht sichern können. Mit dem Streben zum Ganzen also muß auch der Antrieb verbunden sein, die Lebensleistung, welche ein Ganzes darstellt, auszudehnen und größer zu machen. In dieser Hinsicht ist unsere Sorge um die Unvollständigkeit unserer Pflichterfüllung <sup>2</sup> berechtigt; aber unter diesen Umständen gewährt sie

<sup>1</sup> 2. A. +: „durch Gottes Gnade“

<sup>2</sup> 2. A. +: „und das immer wiederholte Eintreten unserer Verfehlungen“

eben den sittlichen Antrieb und dient nicht dazu, uns abzuschrecken und unsern Eifer zu lähmen. Ebenso wird unsere Zuversicht zu Gott, unsere Ergebung in seine Fügungen, unsere Geduld niemals in dem Sinne fertig sein, daß wir sie nicht immer zu erwecken oder zu stärken oder zu befestigen hätten. Jedoch auch in diesem Gebiete handelt es sich eben um den Größenunterschied zwischen schwächerer und stärkerer Zuversicht im Augenblicke, um mehr oder weniger Geduld, die wir einem gerade obwaltenden Abel entgegenzusetzen vermögen. Wenn jedoch <sup>19</sup> diese religiösen Tugenden nur überhaupt | in einem Maße geübt werden, so sind sie in ihrer Art die Merkmale der Versöhnung mit Gott, und der Ausdruck des Strebens, den Wert des geistigen Ganzen in der Erhebung über die natürlichen und partikularen Mächte der Welt sich anzueignen. Dann wird aber auch das Vertrauen auf Gottes Hilfe, die demütige Ergebung in sein Walten, die Geduld gegen alle Hemmungen des Lebens die Möglichkeit und den Antrieb zu ihrer Steigerung und Befestigung in sich schließen. Auch das schwächere Maß des Gottvertrauens, auch eine momentane Unsicherheit im Entschluß der Ergebung und Geduld entbehrt nicht des Gepräges der christlichen Vollkommenheit, wenn es seiner Art nach der religiösen Versöhnung entspricht, und in der Richtung begriffen ist, sich über die Bestimmungsgründe aus der Welt zu erheben. Ja wohl wird die stete Bereitschaft erforderlich sein, auch in diesen Merkmalen der christlichen Vollkommenheit zuzunehmen und größer zu werden, um nicht zurückzugehen und ärmer zu werden. Aber es ist doch nur der in sich vollkommene religiöse Glaube, welcher in der Not des Lebens in die Bitte ausbricht: Ich glaube, Herr, hilf meinem Unglauben.

---



## Belege.

---

- Seite 3. — Marc. 9,24.  
 „ 4. — Matth. 5,48. Jak. 1,4.  
 „ 5. — 1 Kor. 2,6. Phil. 3, 10—15.  
 „ 6. — Jak. 1,27.  
 „ 7. — Confessio Augustana II. 6. § 49. 50. — Lutheri opera latina ad historiam reformationis pertinentia ed. Schmidt. Tom. IV. p. 254.  
 „ 10. — Marc. 8,34—37.  
 „ 12. — 1 Kor. 7,20. 2 Theff. 3,10—12. Gal. 6,3. 4. 1 Kor. 3,5—8. 1 Theff. 2,19. Phil. 2,15. 16.  
 „ 14. — Conf. Aug. I. 20. § 24. Lutheri opera. Tom. IV. p. 226. — Röm. 8,28. —  
 „ 15. — Calvini Institutio christianae religionis III. 2,16. — 1 Kor. 3,21—23. Röm. 8,38. 39. Psalm 73. 25—28.  
 „ 16. — Röm. 11, 33.  
 „ 17. — Jak. 1, 2. 3. Röm. 5, 3. 4. — Melanchton Loci theologici. Corpus Reformatorum Tom. XXI. p. 956. Calvinus I. c. III, 20, 12. Hebr. 13,15.  
 „ 18. — Phil. 4,6. 1 Theff. 5, 16—18. Röm. 14,17; 15, 13.
-



# Unterricht in der christlichen Religion

von

**Dr. Albrecht Ritschl**

R. Consistorialrath und ord. Professor der Theologie  
an der Universität Göttingen

Bonn

bei Adolph Marcus

1875





Otto Nasemann

in Halle a. S.

gewidmet.





## Vorrede.

Diesen Unterricht in der christlichen Religion habe ich zum Gebrauche in der obersten Klasse der evangelischen Gymnasien bestimmt. Derselbe weicht von den üblichen Lehrbüchern in dem Maße ab, als er sich von dem Schema der lutherischen Dogmatik entfernt, welche regelmäßig auch zum Religionsunterricht in den höheren Schulklassen als geeignet geachtet wird. Ich hege nun den Wunsch, daß man sich zum Gebrauche dieses Kompendiums in der Schule aus zwei Gründen bestimme. Einmal ist dasselbe wirklich Religionsunterricht und nicht Theologie; zweitens bietet es die vollständige Gesamtanschauung vom Christentum dar, welche in der hergebrachten Dogmatik nicht entfaltet wird. Gerade die Anschauung von dem Christentum als einem Ganzen halte ich für einen notwendigen Teil der Gymnasialbildung und für eine unumgängliche Ergänzung der übrigen Zweige derselben.

Indessen abgesehen von dieser nächsten und direkten Bestimmung der Schrift nehme ich für dieselbe die Beachtung der Fachgenossen in Anspruch. Während nämlich die hergebrachte Dogmatik nur eine lockere Verbindung einzelner Lehren ist, die von verschiedenen Standpunkten aus entworfen sind, und zwar von solchen aus, welche außerhalb des Christentums selbst liegen, so ist diese Darstellung der christlichen Religion in allen ihren Teilen vom Standpunkte der mit Gott versöhnten Gemeinde aus aufgefaßt und von keinem andern. In derselben Weise ist schon meine positive Darstellung der „Christlichen Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung“ angelegt. Ich hoffe nun, daß die kompendiarische Form dieses „Unterrichts“ die Einsicht in den wirklichen Grund meiner Abweichung von überlieferten Mustern der Theologie erleichtern wird; meine aber auch, daß die Lehrer, welche diese Schrift in Gebrauch nehmen, jenes Werk nicht werden unbeachtet lassen dürfen.

Göttingen, den 25. Oktober 1875.

Der Verfasser<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> 2. = 3. A. —: „Vorrede . . . . Der Verfasser“.

## V o r r e d e

### z u r z w e i t e n A u f l a g e .

Die Absicht, in der ich 1875 dieses Buch veröffentlicht habe, nämlich dem Religionsunterricht in der Gymnasialprima zu dienen, ist direkt nicht in Erfüllung gegangen. Nur in die Hände von Schülern einzelner Gymnasien ist dasselbe gelangt. Ich finde dieses erklärlich, glaube jedoch abwarten zu dürfen, ob nicht das Buch auch für seinen ursprünglichen Zweck brauchbar gefunden werden wird. Außerdem aber scheint dasselbe sich für den eigentlich theologischen Bildungskreis empfohlen zu haben; sonst würde nicht die sehr starke Auflage binnen sechs Jahren vergriffen worden sein. Wenigstens ist die Gunst irgend einer Partei für diesen Erfolg nicht in Anschlag zu bringen. Unter diesen Umständen aber bin ich darüber besonders erfreut, daß ich in der neuen Auflage dieses Buches manche Unebenheiten habe ausgleichen und Mängel berichtigen können, welche theils anderen theils mir selbst aufgestoßen sind. Sie waren meistens hervorgegangen aus einer Unachtsamkeit, welche die gespannte Aufmerksamkeit auf neue Kombinationen zu begleiten pflegt. In dieser Beziehung gebe ich bereitwillig zu, daß gewisse Einwendungen gegen die öffentliche Brauchbarkeit oder, wie man sagt, Kirchlichkeit dieses Unterrichts berechtigt gewesen sind. Nur kann ich darüber meine Verwunderung nicht unterdrücken, daß ein übrigens wohlwollender Beurteiler in dem Schleswig-Holsteinschen Kirchen- und Schulblatt die Kirchlichkeit an dem Buche deshalb vermißte, weil es nur auf die heilige Schrift sich stützte. Besteht es denn nicht mehr zu Recht, was ich mir gestattet habe, als Anmerkung zu § 3 anzuführen? Habe ich denn nicht an den wichtigsten, nämlich den praktischen Lehrpunkten ihre Übereinstimmung mit den Lehrordnungen der Kirche nachgewiesen? Oder ist eine Lehrweise nur dadurch kirchlich, daß sie sich in dem durch Melancthon eingeführten Schema bewegt, welches im ganzen den Schulgebrauch der mittelalttrigen Theologie fortsetzt? Wenn dieses gemeint ist, dann setzt man unsere Kirche zur einfachen Schule herab; diesem Verfahren aber werde ich mich niemals fügen, sondern stets Widerstand leisten. Denn sofern unsere Kirche auch Schule ist (§ 87), also Lehrordnungen

aufstellt, läßt sie eine Mehrheit theologischer Schulen im Dienste ihres praktisch-religiösen Zweckes zu, ja sie erfordert sie, wenn sie ihre Gesundheit und Universalität bewähren soll.

Göttingen, 24. Juli 1881.

Der Verfasser.

---

## Vorrede

zur dritten Auflage.

---

Mit Genugthuung darf ich es aussprechen, daß die zweite starke Auflage dieses Buches in noch kürzerer Zeit vergriffen worden ist, als die erste. Eine Veränderung hat die dritte nur insofern erfahren, als die §§ 11—13 umgestaltet worden sind.

Göttingen, 24. August 1886.

Der Verfasser.

---





# Inhalt<sup>1</sup>.

	Seite
§ 1—4. Einleitung . . . . .	1

## Erster Teil. Die Lehre vom Reiche Gottes.

### A. Das Reich Gottes als religiöse Idee.

§ 5—10. Das Reich Gottes als der Zweck <sup>2</sup> der christlichen Gemeinde	3
§ 11—18. Der Gedanke Gottes . . . . .	8
§ 19—25. Christus als der Offenbarer Gottes . . . . .	16

### B. Das Reich Gottes als sittlicher Grundgedanke.

§ 26. 27. Der Umfang des Reiches Gottes . . . . .	23
§ 28. Der sittliche Beruf . . . . .	24
§ 29. 30. Ehe und Familie . . . . .	26
§ 31—33. Recht und Staat <sup>3</sup> . . . . .	27

<sup>1</sup> Die Seitenzahlen sind die der 1. Auflage. Die kritische Ausgabe notiert sie neben dem Text am äußeren Rande der Seiten.

<sup>2</sup> 2. = 3. A. —: „der Zweck“ +: „höchstes Gut und Aufgabe“.

<sup>3</sup> 2. = 3. A. —: „A. Das Reich Gottes als religiöse Idee.“ „B. Das Reich Gottes als sittlicher Grundgedanke“ und rücken den Inhalt der Abteilung B in den dritten Teil vor § 63. Dadurch ergeben sich folgende Verschiebungen der Paragraphenziffern:

1. A.   2. 3. A.	1. A.   2. 3. A.	1. A.   2. 3. A.
§ 26 = —	§ 39 = § 30	§ 52 = § 43
§ 27 = § 56	§ 40 = § 31	§ 53 = § 44
§ 28 = § 57	§ 41 = § 32	§ 54 = § 45
§ 29 = § 58	§ 42 = § 33	§ 55 = § 46
§ 30 = § 59	§ 43 = § 34	§ 56 = § 47
§ 31 = § 60	§ 44 = § 35	§ 57 = § 48
§ 32 = § 61	§ 45 = § 36	§ 58 = § 49
§ 33 = § 62	§ 46 = § 37	§ 59 = § 50
§ 34 = § 26	§ 47 = § 38	§ 60 = § 51
§ 35 = § 27	§ 48 = § 39	§ 61 = § 52
§ 36 = —	§ 49 = § 40	§ 62 = § 53
§ 37 = § 28	§ 50 = § 41	— = § 54
§ 38 = § 29	§ 51 = § 42	— = § 55

Außerdem ergeben sich folgende Änderungen der Überschriften: 2. = 3. A. —: „§ 26. 27. Der Umfang des Reiches Gottes. § 28. Der sittliche Beruf“ +: „56. 57. Gliederung des Reiches Gottes und sittlicher Beruf.“

## Zweiter Teil. Die Lehre von der Versöhnung durch Christus.

	Seite
§ 34—42. Sünde, Übel, göttliche Strafe . . . . .	29
§ 43—48. Erlösung, Sündenvergebung, Versöhnung . . . . .	35
§ 49—54. Christus als der Versöhner der Gemeinde . . . . .	40

## Dritter Teil. Die Lehre vom christlichen Leben.

§ 55—59. Die Heiligung aus dem heiligen Geiste und die christliche Vollkommenheit . . . . .	46
§ 60—62. Die religiösen Tugenden <sup>1</sup> . . . . .	51
§ 63. 64. Sittliche Tugend und Pflicht . . . . .	55
§ 65—68. Die sittlichen Tugenden . . . . .	56
§ 69—71. Sittengesetz, Pflicht, Erlaubnis . . . . .	59
§ 72—75. Die sittlichen Pflichtgrundsätze . . . . .	63
§ 76. 77. Das ewige Leben als jenseitiges . . . . .	67

## Vierter Teil. Die Lehre von der gemeinschaftlichen Gottesverehrung.

§ 78—81. Das Gebet und die Kirche als die Gebetsgemeinschaft <sup>2</sup> . . . . .	69
§ 82. 83. Wort Gottes und Sakramente . . . . .	73
§ 84—87. Die Kirche in der Geschichte . . . . .	75
§ 88. Die Kirche als Gegenstand des Glaubens <sup>3</sup> . . . . .	81
§ 89. Die christliche Taufe . . . . .	82
§ 90. Das Abendmahl des Herrn . . . . .	83

<sup>1</sup> 2. = 3. A. —: „§ 60—62. Die religiösen Tugenden“ +: „§ 51—55. Die religiösen Tugenden und das Gebet“.

<sup>2</sup> 2. = 3. A. —: „Das Gebet und die Kirche als die Gebetsgemeinschaft“ +: „Das gemeinsame Gebet und die Kirche“.

<sup>3</sup> Umstellung:

1. A. | 2. 3. A.

§ 84 = § 85

§ 85 = § 86

§ 86 = § 87

§ 87 = § 88

§ 88 = § 84

} Die Kirche in der Geschichte.

} Die Kirche als Gegenstand des Glaubens.

# Einleitung.

---

## § 1.

Da die christliche Religion aus besonderer Offenbarung entspringt, und in einer besonderen Gemeinde von Gläubigen und Gottesverehrern da ist, so muß der ihr eigentümliche Gedanke Gottes stets in Verbindung mit der Anerkennung des Trägers dieser Offenbarung und mit der Wertschätzung der christlichen Gemeinde aufgefaßt werden, damit der ganze Inhalt des Christentums richtig verstanden werde. Eine Lehrdarstellung, welche eines oder das andere dieser Glieder beiseite setzt, wird fehlerhaft ausfallen.

## § 2.

Das Christentum ist von dem Anspruch erfüllt, die vollkommene Religion über den anderen Arten und Stufen derselben zu sein, welche dem Menschen dasjenige leistet, was in allen anderen Religionen zwar erstrebt wird, aber nur undeutlich oder unvollständig vorschwebt. — Diejenige Religion ist die vollkommene, in welcher die vollkommene Erkenntnis Gottes möglich ist. Diese nun behauptet das Christentum von sich, indem seine Gemeinde sich von Jesus Christus ableitet, der als Gottes Sohn sich die vollkommene Erkenntnis seines Vaters zuschreibt<sup>a</sup>, und indem sie ihre Erkenntnis Gottes aus demselben Geiste Gottes ableitet, in welchem Gott sich erkennt<sup>b</sup>. — Diese Bedingungen des Bestandes der christlichen Religion sind angedeutet, indem wir getauft werden auf den Namen Gottes als des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes<sup>c</sup>.

a) Mt. 11, 27.

b) 1 Kor. 2, 10—12.

c) Mt. 28, 19.

## § 3.

Das Verständnis des Christentums wird nur dann dem Anspruch<sup>2</sup> desselben auf Vollkommenheit (§ 2) gerecht werden, wenn es vom Standpunkte der christlichen Gemeinde aus unternommen wird. —

Weil aber im Laufe der Geschichte derselbe mannigfach verschoben und der Gesichtskreis der Gemeinde durch fremde Einflüsse getrübt worden ist, so gilt als Grundsatz der evangelischen Kirche, daß man die christliche Lehre *a l l e i n* aus der heiligen Schrift schöpfe <sup>1</sup>. — Dieser Grundsatz bezieht sich direkt auf die im Neuen Testament gesammelten Urkunden des Christentums, zu welchen sich die Urkunden der hebräischen Religion im Alten Testament als unumgängliche Hilfsmittel des Verständnisses verhalten. Jene nun begründen das sachgemäße Verständnis der christlichen Religion vom Standpunkte der Gemeinde darum, weil die Evangelien in dem Wirken ihres Stifters die nächste Ursache und die Bestimmung der gemeinschaftlichen Religion, die Briefe aber den ursprünglichen Stand des gemeinschaftlichen Glaubens in der Gemeinde erkennen lassen, und zwar diesen in einer Gestalt, welche noch nicht durch die Einflüsse getrübt ist, die schon im zweiten Jahrhundert das Christentum als katholisch ausgeprägt haben <sup>2</sup>.

#### § 4.

Der Unterricht in der christlichen Religion muß so eingeteilt werden, daß die in § 1 aufgestellten Bedingungen gewahrt werden. Auch der Teil der Lehre, welcher auf das Leben des einzelnen Christen sich beziehen soll, wird von den gemeinschaftlichen Bedingungen der Religion und der sittlichen Ausbildung beherrscht sein, welche in den vorangehenden Teilen direkt aufgezeigt werden. Der Unterricht in der christlichen Religion zerfällt in die Lehren

1. von dem Reiche Gottes;
2. von der Versöhnung durch Christus;
3. von dem christlichen Leben;
4. von der gemeinschaftlichen Gottesverehrung.

---

<sup>1</sup> 2. = 3. A. +: „a“

<sup>2</sup> 2. = 3. A. +: „a) Art. Smalc. II. 2. Verbum dei condit articulos fidei et praeterea nemo, ne angelus quidem. Form. concordiae, prooem.“



# I. Die Lehre vom Reiche Gottes.

3

## A. Das Reich Gottes als religiöse Idee.<sup>1</sup>

### § 5.

Das Reich Gottes ist der allgemeine Zweck<sup>a</sup> der durch Gottes Offenbarung in Christus gestifteten Gemeinde<sup>b</sup>, und ist das gemeinschaftliche Produkt derselben<sup>c</sup>, indem deren Glieder sich durch eine bestimmte gegenseitige Handlungsweise unter einander verbinden<sup>d</sup> <sup>2</sup>.

a) <sup>3</sup> Das Reich Gottes ist der dem göttlichen Beschluß entsprechende Zweck der Verkündigung Christi, welcher die Aufforderung zur Sinnesänderung und zum Glauben hervorruft (Mt. 1, 15) und den Hauptgegenstand des an Gott zu richtenden Gebetes bildet. (Lk. 11, 2; Mt. 6, 10) <sup>4</sup>.

b) Indem Christus in seinem Offenbarungsberufe tätig ist, verwirklicht er das Reich Gottes (Mt. 12, 28); um dessen Aufgabe für die Menschen zu sichern, beruft er die zwölf Jünger, damit sie um ihn seien (Mt. 3, 14; Lk. 12, 32), die Geheimnisse des Reiches Gottes erfahren (Mt. 4, 11), und in dieselbe Gemeinschaft mit Gott eintreten, die er selbst behauptet (Joh. 17, 19—23); gemäß dieser Bestimmung unterscheidet er sie, die Söhne Gottes, als eigentümliche Religionsgemeinde von der israelitischen Gemeinde der Knechte Gottes (Mt. 17, 24—27).

c) Die Gleichnisreden (Mt. 4), welche die Geheimnisse des Reiches Gottes darstellen, indem sie in den Bildern vom Wachstum des Getreides u. dergl.

<sup>1</sup> 2. = 3. A. —: „Das Reich . . . . Idee.“

<sup>2</sup> 2. = 3. A. —: „Das Reich . . . . untereinander verbinden <sup>d</sup>.“

+ : „Das Reich Gottes ist das von Gott gewährleistete höchste Gut <sup>a</sup> der durch seine Offenbarung in Christus gestifteten Gemeinde <sup>b</sup>; allein es ist als das höchste Gut nur gemeint, indem es zugleich als das sittliche Ideal gilt, zu dessen Verwirklichung <sup>c</sup> die Glieder der Gemeinde sich (3. A. —: „sich“) durch eine bestimmte gegenseitige Handlungsweise (3. A. +: „sich“) untereinander verbinden <sup>d</sup>. Jener Sinn des Begriffes wird deutlich durch die in ihm zugleich ausgedrückte Aufgabe.“

<sup>3</sup> 3. A. +: „Röm. 14, 16—18.“

<sup>4</sup> 2. = 3. A. +: „Der Wert des höchsten Gutes ist besonders in dem Bilde des Saftmaßes ausgedrückt (Mt. 22, 2—14; 8, 11; Lk. 14, 16—24; 13, 29). Bei Johannes ist die Verheißung des ewigen Lebens von gleichem Werte.“

sich bewegen, deuten unter der Frucht immer ein Produkt der Menschen an, welches aus deren Selbsttätigkeit hervorgeht, die durch die göttliche Saat, d. h. den Antrieb des göttlichen Offenbarungswortes hervorgerufen wird <sup>1</sup>.

d) Frucht ist das Bild des guten Werkes oder des gerechten Handelns (Mt. 7, 16—20; 13, 23; Jak. 3, 18; Phil. 1, 11). In der Ausübung der Gerechtigkeit, dem dadurch bewirkten Frieden unter allen Gliedern, und der aus dem heiligen Geiste entspringenden Freude oder Seligkeit besteht das Reich Gottes (Mt. 6, 33; Röm. 14, 17. 18). Zum Frieden vgl. Mt. 9, 50; Röm. 12, 18; 14, 19; 2 Kor. 13, 11; 1 Thess. 5, 13; Hebr. 12, 14. Zur Freude und Seligkeit vgl. 4. Sal. 5, 22; Jak. 1, 25. Luthers <sup>2</sup> Katechismus, zweites | Hauptstück, zweiter Artikel: „— daß ich in seinem (Christi) Reiche unter ihm lebe und ihm diene in ewiger Gerechtigkeit, Unschuld und Seligkeit“.

### § 6.

Das gerechte Handeln, in welchem die Glieder der Gemeinde Christi das Reich Gottes hervorbringen <sup>3</sup>, hat sein allgemeines Gesetz und seinen persönlichen Beweggrund in der Liebe zu Gott und zu dem Nächsten <sup>a</sup> <sup>4</sup>. Die Erweiterung dieses Begriffs auf alle Menschen als Menschen, d. h. als geistige Wesen <sup>5</sup>, stellt das Reich Gottes zunächst in Gegensatz zu den engeren sittlichen Gemeinschaften (§ 8), welche durch die natürliche Ausstattung der Menschen und die natürliche Bedingtheit ihrer gemeinsamen Tätigkeiten eingeschränkt sind <sup>b</sup>. Das Gesetz der Liebe aber erscheint als das Gegenteil der bloß privatrechtlichen Ordnung der menschlichen Gesellschaft <sup>c</sup>, und überbietet den Grundsatz der persönlichen Achtung der anderen, welcher im mosaischen Dekalog ausgeführt ist <sup>d</sup>.

a) Das Gesetz, welches Christus in den beiden obersten Geboten des mosaischen Gesetzes nachweist (Mt. 12, 28—33) bezieht sich auf das zum Reiche Gottes gehörige Handeln. Die Liebe zu Gott hat keinen Spielraum des Handelns außerhalb der Liebe gegen die Brüder (1. Joh. 4, 19—21; 5, 1—3).

b) Der Nächste ist nicht mehr bloß <sup>6</sup> der Volksgenosse, sondern möglicherweise auch der <sup>7</sup> Genosse eines feindlichen Volkes (Lk. 10, 29—37); also ist die Liebe gegen den Feind in ihren überhaupt statthafter Erweisungen

1 2. = 3. A. +: „Den gleichen Sinn hat das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberge (Mt. 20).“

2 2. = 3. A. + „kleiner“.

3 2. = 3. A. —: „das Reich Gottes hervorbringen“ +: „an der Hervorbringung des Reiches Gottes teilnehmen.“

4 2. = 3. A. +: „Dieselbe erhält ihren Antrieb aus der in Christus offenbaren Liebe Gottes (§ 13. 22).“

5 2. = 3. A. — „dieses . . . . geistige Wesen“ + „des Begriffs des Nächsten auf die Menschen als Menschen, d. h. als sittliche Personen“.

6 2. = 3. A. +: „der Verwandte und.“

7 2. = 3. A. +: „wohlthätige.“

in die alle Menschen umfassende Liebe des Christen eingeschlossen (Mt. 5, 43 bis 48; Röm. 12, 14. 20, 21) <sup>1</sup>. Die regelmäßige Aufgabe ist freilich die Liebe zu den Brüdern (1. Petr. 1, 22; 3, 8; 1. Thess. 4, 9; Röm. 12, 10; Hebr. 13, 1) <sup>2</sup>; da aber die christliche Gemeinde die eigentliche Form ist, in welcher Glieder der verschiedenen Völker zu der sittlichen Gemeinschaft der Nächstenliebe verbunden werden, so ist der Umkreis des Reiches Gottes auch in dieser Vorschrift auf alle Menschen als Menschen <sup>3</sup> ausgedehnt (Gal. 3, 28; 5, 6; 1 Kor. 7, 19; Kol. 3, 10. 11).

c) Die Verzichtleistung auf die eigenen Rechte, welche aus dem Geseze der Liebe abgeleitet wird, gilt als Regel im Verkehr mit den Brüdern (Mt. 5, 23. 24. 38—42; auch der Böse V. 39. muß als ein Bruder verstanden werden).

d) Der mosaische Dekalog schreibt außer der Ehrerbietung gegen die Eltern die negative Achtung der persönlichen Rechte jedes andern | vor, nämlich daß 5 man die Beschädigung derselben unterläßt (2 Mos. 20, 12—17). Diese Achtung ist immer die Voraussetzung der positiven Achtung, die in der Liebe zu den anderen sich vollendet (Röm. 13, 10); diese findet ihre Erscheinung in der positiven Förderung des Wohles aller, also in der Betätigung des Gemeinfinnes (Röm. 12, 16. 17; 15, 7; Phil. 2, 2—4; 2 Kor. 13, 11; 1 Thess. 5, 11; Hebr. 10, 24; 1 Petr. 3, 8). Indem der Dekalog in dem königlichen Gebot der Liebe zusammengefaßt erscheint (Jak. 3, 8—11 <sup>4</sup>; Röm. 13, 8—10), hat dieses eben einen weitern Umfang als die Verbote jenes.

## § 7.

Der christliche Gedanke der Königsherrschaft Gottes, welcher das Reich Gottes als die Gesamtheit der durch gerechtes Handeln verbundenen Untertanen entspricht, ist aus den gleichnamigen Gedanken der israelitischen Religion entsprungen, welche deren ursprüngliche Zweckbestimmung bezeichnen<sup>a</sup>. Dieselben sind in ihrer geschichtlichen Entwicklung durch die Propheten zu der Aussicht erhoben worden, daß infolge des übernatürlichen Gerichtes Gottes die Gottesherrschaft an der Gerechtigkeit des sittlich gereinigten israelitischen Volkes verwirklicht und auch von den heidnischen Völkern anerkannt werden wird<sup>b</sup>. Diese Idee unterscheidet sich von der gleichnamigen heidnischen Bezeichnung der Götter als Könige teils durch den Hintergrund der freien Welterschöpfung durch Gott, teils durch den humanen Inhalt des entsprechenden Gesezes (§ 6, d), und erzeugt eben deshalb die Aussicht auf die religiöse und sittliche Vereinigung der Völker. Der

1 2. = 3. A. +: „Jene spezielle Vorschrift hat nicht den Sinn, daß man den Feind in dem unterstützen soll, was er uns zuwider tut, sondern den, daß man in ihm die Menschenwürde achtet.“

(2. A. +: „und zur Versöhnung und Verzeihung bereit ist (Lk. 11, 4; Mt. 11, 25“).

2 3. A. +: „denen man auch Verzeihung schuldig ist (Lk. 11, 4; 17, 3. 4.)“

3 2. = 3. A. —: „als Menschen.“

4 2. = 3. A. —: „Jak. 3, 8—11.“ +: „Jak. 2, 8. 9.“

christliche Sinn des Gedankens überschreitet dessen alttestamentliche Form insofern, als die sittliche Abzweckung der Gottesherrschaft von der Vermischung mit den politischen und den zeremoniellen Bedingungen frei gestellt wird, in denen der alttestamentliche Gedanke und die jüdische Hoffnung befangen blieb<sup>c</sup>.

a) Der einzige Gott, welcher die Welt geschaffen hat und deshalb der König aller Völker ist (Jer. 10, 10—16; Ps. 47; 97; 103, 19—22), will im besondern das von ihm erwählte Volk als König leiten, unter der Bedingung, daß es den Bundesvertrag durch Gehorsam aufrecht erhält (2. Mos. 19, 5. 6; Richt. 8, 23; Jes. 33, 22). Als Herrscher verwaltet Gott das Recht unter allen Völkern (Ps. 9, 8. 9; 1 Sam. 2, 2—10; Jes. 3, 13), insbesondere aber in dem erwählten Volk, teils indem er als Heerführer dessen Recht gegen die | anderen Völker durchführt (2. Mos. 7, 4; Ps. 7, 7—14; 76, 5—10; 99, 1—5), teils indem er den einzelnen Gerechten gegen ihre frevelhaften Bedränger Recht verschafft (Ps. 35; 37; 50).

b) Jes. 2, 2—4; Micha 4, 1—4; Jer. 3, 14—18; 4, 1. 2; Jes. 42, 1—6; 51, 4—6; 56, 6—8.

c) Mt. 10, 42—45; 12, 13—17; 2, 27. 28 (vgl. mit Jes. 56, 2—5); Mt. 17, 24—27.

### § 8.

Das Reich Gottes, welches unter den angegebenen Bedingungen (§ 5—7) die geistige und sittliche Aufgabe der in der christlichen Gemeinde versammelten Menschheit darstellt, ist *übernatürlich*, sofern in ihm die sittlichen Gemeinschaftsformen (Ehe, Familie, Beruf, Privat- und öffentliches Recht oder Staat) überboten werden, welche durch die natürliche Ausstattung der Menschen (Geschlechtsunterschied, Abstammung, Stand, Volkstum) bedingt sind, und deshalb auch Anlässe zur Selbstsucht darbieten. Das Reich Gottes, auch als gegenwärtiges Erzeugnis des Handelns aus dem Beweggrund der allgemeinen<sup>1</sup> Liebe, also wie es in der Welt zustande kommt, ist *überweltlich*, sofern man unter Welt den Zusammenhang alles natürlichen, natürlich bedingten und geteilten Daseins versteht. Deshalb kann es auch fortbestehen, wenn die gegenwärtigen weltlichen Bedingungen des geistigen Lebens verändert werden (§ 77) <sup>2</sup>.

1 2. = 3. A. —: „allgemeinen“.

2 2. = 3. A. —: „Deshalb kann . . . verändert werden (§ 77).“  
 +: „Zugleich ist das Reich Gottes das höchste Gut für diejenigen, welche in ihm vereinigt sind, sofern es die Lösung der in allen Religionen gestellten oder angedeuteten Frage darbietet, wie der Mensch, welcher sich als Teil der Welt und zugleich in der Anlage zu geistiger Persönlichkeit erkennt, den hierauf gegründeten Anspruch auf Herrschaft über die Welt gegen die Beschränkung durch sie durchsetzen kann.



## § 9.

Obgleich die durch die Liebe hervorgebrachten Handlungen und gestifteten Verbindungen unter Menschen als solche sinnlich wahrnehmbar sind, so ist doch der sie leitende Beweggrund der Liebe in keinem Falle jemals für die Beobachtung der anderen vollständig zugänglich, und deshalb ist das Vorhandensein des Reiches Gottes innerhalb der christlichen Gemeinde stets unsichtbar und Gegenstand des religiösen Glaubens<sup>a</sup>. Insbesondere deckt sich sein wirklicher Bestand nicht mit dem Bestande der Gemeinde, insofern sich dieselbe in sinnenfälligem Gottesdienst als die Kirche darstellt<sup>b</sup>.

a) Lk. 17, 20. 21; Hebr. 11, 1.

b) Der Name der Gemeinde (Ekklesia, hebr. kahal) ist wegen dieser Übereinstimmung mit dem alttestamentlichen Sprachgebrauch direkt auf den sinnenfälligen Gottesdienst (Opfer, Gebet) bezogen (§ 81). Innerhalb ihrer ist es schon von Jesus (Mt. 18, 15—17) vorgesehen, daß ein Mitglied von der Liebespflicht gegen das andere entbunden werden kann. Liebesübung und gemeinsamer Gottesdienst nämlich sind die verschiedenartigen Tätigkeiten der christlichen Gemeinde, welche ihr darum auch in verschiedenem Umfang zukommen können. Deshalb ist es falsch, die Kirche in irgend einem Sinne gleich dem Reich Gottes zu setzen oder ihr diesen Titel beizulegen.<sup>1</sup> Am meisten falsch ist es, sie wegen einer bestimmten rechtlichen Verfassung als das Reich Gottes zu bezeichnen, was die römisch-katholische Kirche seit Augustin<sup>2</sup> für sich in Anspruch nimmt.

## § 10.

Die Gleichheit aller Menschen als solcher, ohne daß der Unterschied der Nation und des Standes an ihnen beachtet würde (§ 6, b), und die Aufgabe der allgemeinen Menschenliebe sind schon im Kreise des klassischen Heidentums erkannt worden. Hellenische Dichter setzen

Als höchstes Gut für die Genossen desselben besteht das übernatürliche und überweltliche Reich Gottes fort, auch wenn die gegenwärtigen weltlichen Bedingungen des geistigen Lebens verändert werden (§ 76).“

<sup>1</sup> 2. = 3. A. —: „Innerhalb . . . beizulegen.“ +: „Aber diese Religionsgemeinde hat sich zugleich zum Reiche Gottes zu vereinigen durch die gegenseitige Übung der Liebe. Aus der verschiedenen Art dieser Tätigkeiten und dem Unterschiede der Bedingungen, unter denen sie zustande kommen, folgt, daß sie niemals in gleichem Umfange ausgeführt werden, solange die Gemeinde in der Geschichte existiert. Deshalb ist es unrichtig, die beiden Beziehungen, in denen die Gemeinde ihre Bestimmung gleichzeitig (3. A. +: „so“) auszuführen hat, (3. A. +: „daß die verschiedenen Reihen ihrer Tätigkeiten in Wechselwirkung treten), einander so gleichzusetzen, daß man die entsprechenden Titel vertauscht. Denn was die Gemeinde zur Kirche macht, sind nicht die Leistungen, in denen sie sich zum Reiche Gottes vereinigt, und umgekehrt.“

<sup>2</sup> 3. A. —: „seit Augustin“.

den Sklaven dem Freien gleich<sup>2</sup>. Stoische Philosophen bezeugen die Verwandtschaft aller Menschen und leiten aus dem Begriff der menschlichen Natur die Tugenden ab, welche zur Herstellung der umfassendsten menschlichen Gemeinschaft führen sollen<sup>b</sup>, ohne den Gedanken an<sup>1</sup> Gott dabei mitwirken zu lassen. Nichtsdestoweniger ist es Tatsache, daß die Umwandlung der menschlichen Gesellschaft nach jenen Gesichtspunkten nicht vom Stoizismus, sondern vom Christentum ausgegangen ist. Dieses erklärt sich aus zwei Gründen. E r s t e n s folgt aus dem Begriff der menschlichen Natur, je nachdem die ihn ausfüllende erfahrungsmäßige Anschauung beschaffen ist, ebenso leicht auch das Gegenteil von dem, was die Stoiker daraus ableiteten. Z w e i t e n s ist eine Erkenntnis allgemeiner sittlicher Regeln als solcher niemals genügend, um die entsprechende Tätigkeit hervorzurufen und zu organisieren; vielmehr tritt eine solche erst ein, wenn ein besonderer<sup>2</sup> Beweg- oder Verpflichtungsgrund mit der Erkenntnis des allgemeinen Grundsatzes verbunden wird<sup>c</sup> <sup>3</sup>. Demgemäß sind die dem Stoizismus und dem Christentum<sup>4</sup> gemeinsamen Grundsätze erst<sup>5</sup> auf dem Boden des letztern fruchtbar geworden, weil sie hier in den besondern<sup>6</sup> Verpflichtungsgrund der besondern religiösen Gemeinde aufgenommen sind. Der oberste Maßstab<sup>d</sup> <sup>7</sup> für dieses Verhältnis ist aber der Gedanke | des überweltlichen übernatürlichen Gottes. An ihn also und nicht an einen schwankenden Begriff von der Natur des Menschen wird die gemeinschaftliche<sup>8</sup> Praxis der Humanität um so gewisser geknüpft sein, als die in ihr bezweckte Verbindung der Menschen als Menschen das Gepräge der Übernatürlichkeit und Überweltlichkeit an sich trägt (§ 8).

a) Menander: „Schlecht wird der Sklave, lernt er jedem Dienste sich — gehorsam fügen; gebt nur freies Wort dem Knecht, — so wird er sicher der Guten Bester“. „In freiem Geiste diene und du dienest nicht“. — Philemon: „Auch wer ein Sklav ist, Herrin, um nichts weniger — ist der ein Mensch doch immer, da er Mensch ja ist“. „Wenn einer Sklav auch ist, er hat das gleiche Fleisch; — denn niemals schuf als Sklaven einen die Natur, — es ist das Glück nur, das den Körper in Knechtschaft stieß“.

1 2. = 3. A. —: „an“ +: „von“

2 2. = 3. A. +: „und zwar religiöser“

3 2. = 3. A. —: „c“

4 2. = 3. A. +: „etwa“

5 2. = 3. A. —: „erst“ +: „nur“

6 2. = 3. A. —: „besondern“

7 2. = 3. A. —: „d“ +: „c“

8 2. = 3. A. —: „gemeinschaftliche“

b) Antiochus von Ascalon bei Cicero de finibus bonorum et malorum V. 23, 65: In omni honesto, de quo loquimur, nihil est tam illustre, nec quod latius pateat, quam coniunctio inter homines hominum et quasi quaedam societas et communicatio utilitatum et ipsa caritas generis humani, quae nata a primo satu, quo a procreatoribus nati diliguntur et tota domus coniugio et stirpe coniungitur, serpit sensim foras, cognationibus primum, tum affinitatibus, deinde amicitiiis, post vicinitatibus, tum civibus et iis qui publice socii atque amici sunt, deinde totius complexu gentis humanae: quae animi affectio, suum cuique tribuens, atque hanc, quam dico, societatem coniunctionis humanae munifice et aequae tuens, iustitia dicitur. Über einstimmend spricht sich Seneca aus. Vgl. die Zusammenstellung bei Schmitt, die bürgerl. Gesellschaft in der altrömischen Welt S. 306.

c) <sup>1</sup> Diese Behauptung ist identisch mit der gegen Kant's Moralprinzip gerichteten Einwendung, daß es in keinem wirklichen Falle des sittlichen Handelns einen kategorischen Imperativ gebe; sondern daß in jedem einzelnen Falle ein hypothetischer Imperativ gelte.

d) Über den abgeleiteten und uns näher stehenden Maßstab dieses Verhältnisses s. unten § 19. <sup>2</sup>

## § 11.

Der vollständige christliche Begriff von Gott ist die Liebe<sup>a 3</sup>. Darin ist eingeschlossen, was schon in allen Kulturreligionen in irgend einem Maße feststeht, nämlich<sup>4</sup>, daß Gott geistige Person | ist. Ferner<sup>9</sup> sind darin eingeschlossen die erst in der alttestamentlichen Religion geltenden Merkmale, daß Gott der Einzige in seiner Art<sup>b</sup>, daß er nicht mit Natur behaftet, daß er deshalb nicht mit der Welt geworden ist, wie die vielen Götter des Heidentums, daß er vielmehr der Schöpfer des Weltganzen ist als der sich selbst und alles auf sich hin bestimmende Wille<sup>c 5</sup>.

a) 1. Joh. 4, 8. 16 <sup>6</sup>.

b) 1. Sam. 2, 2; Jes. 45, 18. 21. 22; 2. Mose 20, 2. 3. Die alttestamentliche Vorstellung von den Göttern der Heiden ist demnach entweder die, daß sie Nichts oder Eitelles sind (3. Mose 19, 4; 2. Kön. 17, 15; Jer. 2, 5; 8, 19), oder, sofern ihnen Dasein zugestanden wird, daß sie untergeordnete geschaffene <sup>7</sup>

<sup>1</sup> 2. = 3. A. —: „c) Diese . . . gelte.“

<sup>2</sup> 2. = 3. A. —: „d) Über . . . § 19.“ +: „c) Über den uns näher stehenden Maßstab dieses Verhältnisses vgl. § 19.“

<sup>3</sup> 3. A. —: „Der vollständige . . . Liebe<sup>a</sup>“. +: „Der vollständige Gottesname, welcher der christl. Offenbarung entspricht, ist: der Gott und Vater unseres Herrn Jesus Christus<sup>a</sup>.“ <sup>4</sup> 3. A. —: „nämlich“

<sup>5</sup> 3. A. +: „welcher insbesondere eine Gemeinde von Menschen zur religiösen Gemeinschaft mit ihm selbst und zur sittlichen Gemeinschaft untereinander bezweckt<sup>d</sup>.“

<sup>6</sup> 3. A. —: „1. Joh. 4, 8, 16.“ +: „2. Kor. 1, 3; 11, 31; Röm. 15, 6; Kol. 1, 3; Eph. 1, 3; 1. Petr. 1, 3.“

<sup>7</sup> 3. A. —: „geschaffene.“

Organe der Weltleitung des einzigen Gottes sind (5. Mose 4, 19; 10, 17; Ps. 95, 3; 96, 4; 1. Kor. 8, 5. 6). — Als der Einzige ist der wirkliche Gott der Heilige (1. Sam. 2, 2), der auf dem Wege des natürlichen Erkennens unerreichbar und über alle sinnenfälligen Berührungen erhaben <sup>1</sup> ist.

c) 1. Mose 1; Jes. 45, 12; Mt. 11, 25. Daß Gott als der durchaus freie Wille sich selbst bestimmt <sup>2</sup>, und als der Schöpfer alles bestimmt, was zusammen die Welt ist, wird zu der Vorstellung <sup>3</sup> vereinigt, daß Gott der Zweck der Welt ist, oder daß der Verlauf der Welt zu seiner Ehre dient (1. Kor. 8, 6; Röm. 11, 36; Eph. 4, 6). — Der Gedanke der Erschaffung der Welt durch Gott liegt über alle Erfahrung und Beobachtung <sup>4</sup> hinaus, also auch über die hierangebundenen Formen wissenschaftlicher Erkenntnis. Wenn man also <sup>5</sup> eine deutliche Vorstellung von Naturursachen und -wirkungen aus der Erfahrung bilden kann, so wird die Weltererschaffung durch Gott nicht in Analogie mit den Naturursachen <sup>6</sup> richtig gedacht, sondern nur in Analogie mit der ursächlichen Kraft unseres auf unsere <sup>7</sup> Zwecke gerichteten Willens. <sup>8</sup>

## § 12.

Wie alle religiösen Welterklärungen (Kosmogonien), so mündet notwendig auch die biblische Vorstellung von der freien Erschaffung der Welt durch Gott in den Zweck der Menschen und in die Herstellung einer religiösen und sittlichen Gemeinschaft derselben mit Gott aus <sup>a</sup>. Dieser Gedanke wird im Christentum näher dahin bestimmt, daß die Welt geschaffen ist auf das Reich Gottes hin, d. h. zu dem Endzweck <sup>9</sup>,  
 10 daß ein Reich erschaffener Geister in der vollkommenen geistigen Verbindung mit Gott und untereinander bestehe <sup>b</sup>. Mit der Abzweckung der Welt auf Gott selbst oder auf seine Ehre (§ 11, d) steht die Abzweckung derselben auf das Reich Gottes in vollem Einklang, sofern man Gott gerade unter dem Begriff der Liebe erkennt <sup>c</sup> <sup>10</sup>.

1 2. = 3. A. +: „unantastbar“ 2 3. A. —: „bestimmt, und“ +: „und daß er“ 3 3. A. —: „der Vorstellung“ +: „dem Satz“ 4 3. A. —:

„Erfahrung und Beobachtung“ +: „Beobachtung und gewöhnliche Erfahrung“ 5 3. A. +: „auch“ 6 3. A. —: „den Naturursachen“ +: „solchen Erkenntnissen“ 7 2. = 3. A. —: „unsere“ 8 3. A. +: „und so daß

nicht einzelne Reihen, sondern die Welt als Ganzes mit Gott verglichen wird. — d) Die wissenschaftliche Naturbetrachtung ist auf den ursächlichen Zusammenhang der Dinge gerichtet. Auch indem sie die organischen Wesen (Pflanze, Tier) gemäß dem Zwecke deutet, den sie in sich selbst haben, versagt sie sich der Zumutung, die Dinge in notwendiger Zweckbestimmung für die Menschen zu erkennen. Dieser Zusammenhang wird überall nur durch das religiöse Urteil vollzogen; im A. T. so, daß alles der Weltherrschaft des israelitischen Volkes dienstbar wird.“

9 2. A. +: „und mit dem durch Christus verbürgten Erfolge.“

10 3. A. — „Wie alle . . . Liebe erkennt.“ +: „In dem vollständigen christlichen Namen Gottes (§ 11) ist indirekt auch enthalten, daß er der Vater der Glieder aller möglichen Völker ist, welche in der Gemeinde



a) Dieser Zielpunkt aller religiösen Kosmogonien ist nur der verallgemeinerte Sinn jeder besonderen religiösen Weltbetrachtung. Jedesmal wenn wir im religiösen Urteil ein sinnenfälliges Ereignis in der Welt von Gottes Fügung ableiten, denken wir an einen auf uns gerichteten Zweck desselben, der über das Ereignis selbst hinausgreift. Einen Zusammenhang von Ursachen und deren Wirkung denken wir in der wissenschaftlichen Erkenntnis gewisser Naturgrößen auch in der Form eines Zweckes. Aber in dem Zweck eines organischen Wesens (Pflanze, Tier), den es für sich selbst hat, denken wir mit keinem wissenschaftlichen Rechte eine notwendige Zweckbestimmung desselben für den Menschen. Die wissenschaftliche Naturerkenntnis also bestimmt alle Gegenstände als gesetzmäßige Wirkungen von Ursachen und die organischen Wesen zugleich nach ihrem Selbstzweck; die religiöse Weltbetrachtung bestimmt alle Geschöpfe nach ihrer Zweckmäßigkeit für den Menschen (1. Mose 1, 26—31).

b) Der Satz ergibt sich daraus, daß Christus der Herr über alle Dinge (Phil. 2, 9—11) und als der Zweck der Erschaffung der Welt (Kol. 1, 16) aufzufassen ist, daß er aber in dieser Beziehung nicht als vereinzelter Person, sondern so vorgestellt wird, wie er mit seiner zum Reiche Gottes bestimmten Gemeinde verbunden ist, welche deshalb an seiner Herrschaftstellung über die Welt teilnimmt (1. Kor. 3, 21—23).<sup>1</sup>

des Herrn Jesus Christus vereinigt sind. In dem abgekürzten Namen: Gott unser Vater<sup>a</sup> ist also ausgedrückt, daß der einzige Gott seine besondere Absicht auf diese Gemeinde richtet, deren höchstes Gut und gemeinsame Aufgabe das Reich Gottes ist (§ 5). Nun aber hat der vollständige Name Gottes den Sinn, daß Gott sich die besondere Stellung zu dieser Gemeinde nur gegeben hat, weil er im Voraus der Vater Jesu Christi, dieser aber von seiner Gemeinde als ihr Herr anerkannt ist. In dieser Eigenschaft aber steht Christus Gott in dem Maße näher, als irgend etwas anderes, weil er einmal an dem Attribut Gottes teilnimmt, Zweck der Welt zu sein<sup>b</sup>, ferner in seiner Stellung als Sohn zu Gott, seinem Vater, sich von der Welt ausgenommen weiß<sup>c</sup>. Der Schlüssel zu dem Verhältnis zwischen Gott dem Vater und dem Sohn Gottes ist in dem Satze enthalten, daß Gott die Liebe ist<sup>d</sup>.

<sup>1</sup> 3. A. —: „a) Dieser Zielpunkt . . . . für den Menschen (1. Mose 1, 26—31). b) Der Satz . . . . teilnimmt (1. Kor. 3, 21—23).“ +: „a) In der Mehrzahl der Briefadressen im N. T. b) Als Zweck der Welt (Kol. 1, 16; Eph. 1, 10) ist Christus auch aus der Absicht Gottes heraus der Mittelgrund der Welt (1. Kor. 8, 6). Als der Herr über alle Dinge erfährt er die Kniebeugung, d. h. göttliche Verehrung von allen (Phil. 2, 9—11). Gott der Vater aber ist ihm übergeordnet (1. Kor. 3, 23; 8, 6). c) Mt. 11, 27. Daß Gott allein den Sohn erkennt, hat den Sinn, daß derselbe von dem Umfang der Welt ausgenommen ist. Das Erkennen von Seiten Gottes schließt aber auch die produktive Willensabsicht in sich (1. Petr. 1, 20; Röm. 8, 29). Indem also Jesus den Bestand seines eigentümlichen Daseins in der Liebe seines Vaters begründet weiß (Joh. 10, 17; 15, 10), stellt dieses Verhältnis über den Zusammenhang und das Dasein der Welt hinaus (17, 24).“

c) <sup>1</sup> Die Liebe ist der stetige Wille, welcher eine andere geistige, also gleichartige Person zur Erreichung ihrer eigentlichen höchsten <sup>2</sup> Bestimmung fördert, und zwar so, daß der Liebende darin seinen eigenen Endzweck <sup>3</sup> verfolgt. Diese Aneignung der Lebensaufgabe eines andern bedeutet demnach nicht eine <sup>4</sup> Verneinung, sondern eine verstärkende Bejahung unserer selbst. Was also Gott zum Zwecke der von ihm geliebten Gemeinde des Reiches Gottes wirkt, wirkt er zu seinem eigensten Zwecke, oder zu seiner Ehre, sofern dieser Zusammenhang von der Gemeinde des Reiches Gottes erkannt und anerkannt wird <sup>5</sup>.

### § 13.

- 11 Als die Liebe wird Gott noch nicht begriffen, wenn man urteilt, er schaffe die Welt dazu, daß die Menschen im Gebrauch der Naturdinge ihr natürliches und gesellschaftliches Dasein erhalten. Denn unter diesem Prädikat sind die Menschen nicht als gleichartig (§ 12, c) mit Gott vorgestellt. Dem Begriff von Gott als der Liebe entspricht erst die Vorstellung von der Menschheit, welche nach deren höchster geistiger Bestimmung bemessen, oder nach dem Merkmale der vollständigen gegenseitigen Verbindung der einzelnen durch das Handeln aus Liebe bestimmt ist <sup>6</sup>. Daß also Gott sich als die Liebe offenbart, weist auf den Zusammenhang hin, daß Gott durch die Erschaffung und Leitung der Welt <sup>7</sup> die Vereinigung der Menschheit zum Reiche Gottes bezweckt <sup>8</sup>, und zwar als den Endzweck, der zu seiner eigenen Ehre gereicht. In diesem Gedanken ist nämlich die Menschheit überweltlich (§ 8) bestimmt, also in Gleichartigkeit mit Gott gedacht. Hiernach ist der Sinn des <sup>9</sup> Namens „Vater“ zu verstehen, unter welchem <sup>10</sup> die Genossen des Reiches Gottes berechtigt werden, Gott anzurufen <sup>a 11</sup>.

a) <sup>12</sup> Mt. 6, 9; Röm. 8, 15 <sup>13 14</sup>.

1 3. A. —: „c)“ +: „d) 1. Joh. 4, 8. 16.“

2 3. A. —: „höchsten“

3 3. A. —: „Endzweck“ +: „Selbstzweck“

4 3. A. —: „bedeutet demnach nicht eine“ +: „ist demnach nicht eine schwächende“

5 3. A. —: „Was also . . . anerkannt wird.“ +: „Ist also Gott als Liebe offenbar, indem er seine Absicht auf seinen Sohn Jesus Christus richtet, so ist darin eben die Liebe Gottes offenbar, sofern dieser Wille in seiner Richtung auf den Herrn der Welt eben diese umspannt, und sie als das Mittel zu dem Zweck erkennen läßt, welcher Christus als das Haupt seiner Gemeinde ist.“

6 2. A. +: „Diese Deutung der menschlichen Bestimmung ist nun tatsächlich und notwendig an die Person Jesu Christi geknüpft (§ 19).“

7 2. A. —: „die Erschaffung und Leitung der Welt“ +: „Christus“

8 2. A. —: „bezweckt“ +: „bewirkt“

9 2. A. +: „zuerst für den Sohn Gottes göltigen“

10 2. A. +: „auch“ 11 12 13 14 f. S. 43.

## § 14.

Die Wechselbeziehung zwischen dem Begriff von Gott als Liebe und dem Reiche Gottes als Endzweck der Welt bewährt sich in dem Satze, daß der Ratschluß Gottes zur Gründung der Gemeinde des Reiches Gottes vor Erschaffung der Welt gefaßt ist <sup>a</sup>. Die Ewigkeit Gottes, auf welche dieser Satz hinweist, wird jedoch nicht schon darin ausgedrückt, daß sein Dasein über das Dasein der Welt hinausreicht ohne Anfang noch Ende, und daß Gott deshalb einen andern Maßstab der Zeit hat, als die Menschen <sup>b</sup>. Vielmehr erkennt man die Ewigkeit Gottes darin, daß er zwischen allen Veränderungen der Dinge, welche zugleich den Wechsel in seinem Wirken bezeichnen, in sich derselbe ist, sowie den Endzweck und den Plan aufrecht erhält, in welchem er die Welt schafft und leitet <sup>c</sup>.

a) Eph. 1, 4—6. „Gott hat uns (die christliche Gemeinde) in Christus (als dem Herrn derselben) vor Grundlegung der Welt erwählt, um vor ihm heilig und vollkommen zu sein; indem er in Liebe uns vorherbestimmt hat zur Gotteskindschaft durch Jesus Christus | auf sich selbst hin, nach dem Ratschluß <sup>12</sup> seines Willens, zur Anerkennung der Ehre seiner Gnade.“

b) Ps. 90, 2. 4.

c) Ps. 102, 26—28.

11 3. A. —: „Als die Liebe . . . anzurufen<sup>a</sup>“. +: „Daß Gott Vater von Menschen ist, wird in dem vollständigen Namen Gottes an Jesus Christus so geknüpft, wie er als der Herr von einer besonderen Gemeinschaft anerkannt wird (§ 12). Durch dessen Vermittelung ist auch diese Gemeinde von Menschen als Gegenstand der göttlichen Liebe bezeichnet<sup>a</sup>. Diese Beziehung zu denken wäre nicht möglich, wenn Gottes Absicht bloß in die Erhaltung des natürlichen Daseins des Menschengeschlechts gesetzt würde. Denn in diesem Falle wären die Menschen Gott nicht gleichartig (§ 12, d). Dem Begriff von Gott als der Liebe entspricht erst die Vorstellung von der Menschheit, welche die Bestimmung derselben zum Reiche Gottes und die darauf gerichtete Tätigkeit, d. h. die gegenseitige Verbindung der Menschen durch das Handeln aus Liebe (§ 6) einschließt<sup>b</sup>. Diese Bestimmung ist aber den Menschen nur in ihrer Verbindung zu der Gemeinde ihres Herrn Jesus Christus gegenwärtig.“

<sup>12</sup> 2. A. +: „Et. 11, 2.“

13 2. A. +: „Mt. 17, 26.“

14 3. A. —: „Mt. 6, 9. . . . Röm. 8, 15.“ +: „2. Kor. 13, 11. 13; Röm. 5, 5—8; 8, 39; 2. Thess. 2, 16; 1. Joh. 4, 9. 10; Hebr. 12, 6. b) In der Liebe, welche die Christen gegen die Brüder üben, ist die Liebe Gottes vollendet (1. Joh. 2, 5; 4, 12), d. h. findet sie ihre volle Offenbarung.“

## § 15.

Die religiöse Anerkennung der Allmacht und der Allgegenwart Gottes, welche darin eingeschlossen ist, daß die Welt durch den Willen Gottes geschaffen und in ihrer Art erhalten wird<sup>a</sup>, hat nicht den Sinn, den Bestand der Naturdinge im ganzen oder in Gruppen zu erklären<sup>b</sup>, sondern immer den Sinn, daß die Fürsorge und Gnadengegenwart Gottes für die frommen Menschen deswegen gewiß ist, weil der welt-schaffende und -erhaltende Wille Gottes auf das Beste der Menschen gerichtet ist. Deshalb vollendet sich der Gedanke der Allmacht Gottes folgericht in dem seiner Weisheit, Allwissenheit und Hilfe in Beziehung auf die Lage und die Bedürfnisse der Menschen<sup>c</sup>.

a) Ps. 24, 1. 2; 115, 3; 135, 6; 139, 7—12.

b) In dieser Weise werden jene Eigenschaften Gottes verwendet, wenn der theologische Satz gebildet wird, daß Gott als die oberste Ursache in allen Mittelursachen gegenwärtig sei. Der Satz besteht jedoch in einer unklaren Verquickung religiöser und wissenschaftlicher Betrachtung. Der wissenschaftlichen Erklärung der Natur steht der Gedanke von Gott überhaupt nicht zur Verfügung, und sie würde gegen dessen Bedeutung verstoßen, wenn sie ihn unter dem Begriff der Ursache den durch Beobachtung verständlichen Naturursachen gleich machte. Die religiöse Naturbetrachtung aber beschränkt sich nicht auf die Erklärung der Naturerscheinungen als solcher, sondern unterwirft deren Zweckbeziehung auf die Menschen dem Willen Gottes (§ 12, a)<sup>1</sup>, welcher den Naturursachen gar nicht gleichartig ist.

c) Ps. 139 (im ganzen Zusammenhange bis V. 23. 24); 33, 13—19; 104; Hiob 5, 8—27; 11, 7—20; 36; 37.

## § 16.

Aus dem Gedanken der Allmacht Gottes entspringt zunächst die Empfindung der Geringfügigkeit des Menschen. Indem jedoch derselbe Gedanke zugleich den Eindruck der durchgehenden Hilfsbereitschaft (Güte, Huld, Gnade, Erbarmen) Gottes begründet<sup>a</sup>, empfängt dieselbe 13 in der besonderen Offenbarung des alten und | des neuen Bundes das eigentümliche Gepräge der G e r e c h t i g k e i t. Damit ist im A. T. die Folgerichtigkeit der göttlichen Leitung der Menschen<sup>2</sup> zum Heil bezeichnet, welche teils an den frommen und aufrichtigen Anhängern des alten Bundes sich bewährt<sup>b</sup>, teils in Aussicht genommen wird für die Gemeinde, an der sich die Herrschaft Gottes zu ihrem Heile vollenden soll<sup>c</sup>. Sofern die Gerechtigkeit Gottes zu diesem Zwecke sich trotz aller von den Israeliten ausgehenden Hemmungen gemäß seiner leitenden Heilsabsicht durchsetzt, ist sie die T r e u e<sup>d</sup>. Deshalb ist auch

1 3. A. —: „(§ 12, a)“ +: „(§ 11, d).“

2 2. = 3. A. —: „der Menschen“



im N. T. die Gerechtigkeit Gottes als der Maßstab der eigentümlichen Wirkungen anerkannt, durch welche die Gemeinde Christi zustande gebracht und ihrer Vollendung entgegengeführt wird<sup>c</sup>, kann also von der Gnade Gottes nicht unterschieden werden.

- a) Ps. 145, 8. 9; 2. Mose 34, 6; Ps. 103, 8; Apgs. 14, 15—17; Jak. 5, 11; Röm. 2, 4; 2. Kor. 1, 3.
- b) Ps. 35, 23—28; 31, 2. 8; 48, 10—12; 65, 6; 143, 11. 12; 51, 16.
- c) Jes. 45, 21; 46; 13; 51, 5. 6; 56, 1.
- d) Hos. 2, 18—21; Sacharja 8, 8; Ps. 143, 1.
- e) 1. Joh. 1, 9 (Ps. 51, 16); Röm. 3, 25. 26; Joh. 17, 25. 26; Hebr. 6, 10 (1. Kor. 1, 8. 9; 1. Thess. 5, 23. 24).

### § 17.

Die religiöse Betrachtung der Welt ist darauf gestellt, daß alle Naturereignisse zur Verfügung Gottes stehen, wenn er den Menschen helfen will (§ 15). Demgemäß gelten als Wunder solche auffallende Naturerscheinungen, mit welchen die Erfahrung besonderer Gnadenhilfe Gottes verbunden ist<sup>a</sup>, welche also als besondere Zeichen<sup>b</sup> seiner Gnadenbereitschaft für die Gläubigen zu betrachten sind. Deshalb steht die Vorstellung von Wundern in notwendiger Wechselbeziehung zu dem besonderen Glauben an Gottes Vorsehung, und ist außerhalb dieser Beziehung gar nicht möglich<sup>c</sup>.

- a) Ps. 105; 107; 71, 16—21; 86, 8—17; 89, 6—15; 98, 1—3; 145, 3—7; Hiob 5, 8—11.

b) Wunder und Zeichen Ps. 135, 8. 9; 2. Mos. 3, 12; 13, 9.

c) Mt. 5, 34; 10, 52; 6, 5. 6. — Man begeht eine vollständige Verschiebung der religiösen Vorstellung vom Wunder, wenn man sie von vornherein an der wissenschaftlichen Annahme von dem | gesetzlichen Zusammenhang aller 14 Naturvorgänge mißt. Da diese Annahme außerhalb des Gesichtskreises der Männer des A. und N. T. liegt, so bedeutet das Wunder für sie niemals weder einen widernatürlichen Vorgang noch eine Durchbrechung der Naturgesetze durch göttliche Willkür. Deshalb ist der Glaube an Wunder in dem oben bezeichneten Sinne der gnädigen Vorsehung Gottes durchaus vereinbar mit der wissenschaftlichen<sup>1</sup> Wahrscheinlichkeit des naturgesetzmäßigen Zusammenhangs der ganzen Welt. Wenn jedoch gewisse Erzählungen von Wundern in den biblischen Büchern gegen diese Regel zu verstößen scheinen, so ist es weder eine wissenschaftliche Aufgabe, diesen Schein zu lösen oder ihn als Tatsache festzustellen, noch ist es eine religiöse Aufgabe, jene erzählten Ereignisse als göttliche Wirkungen gegen die Naturgesetze anzuerkennen. Man soll auch nicht seinen religiösen Glauben an Gott und Christus aus einem vorausgehenden Urteil der Art schöpfen (Joh. 4, 48; Mt. 5, 11. 12; 1. Kor. 1, 22), zumal da jede Wundererfahrung schon den Glauben voraussetzt. Aus dem religiösen Glauben aber wird jeder an sich selbst Wunder erleben, und im Vergleich damit ist nichts weniger notwendig, als daß man über die Wunder grübele, welche andere erfahren haben.

1 2. = 3. A. —: „wissenschaftlichen“

## § 18.

Die Weltregierung, d. h. die Ordnung des Verhältnisses zwischen den Menschen und der Welt übt Gott durch die Vergeltung aus. Dieser Rechtsbegriff findet, wie in allen religiösen Weltanschauungen, so auch im Christentum Anwendung, weil mehrere seiner Merkmale den Beziehungen entsprechen, welche in jeder religiösen Weltbetrachtung festgestellt werden. Denn im Recht wie in der Religion handelt es sich um die Regelung der Stellung zur Welt, welche die einzelnen Personen nach ihrem gesellschaftlichen oder ihrem sittlichen Werte einnehmen sollen, ferner darum, daß diese Stellung durch fremden Willen (der Gesellschaft und des Staates, resp. Gottes) verliehen oder anerkannt wird. Deshalb ist die Vorstellung von göttlichem Lohn und göttlicher Strafe auch im Christentum gebräuchlich<sup>a</sup>. Jedoch ist hier diese Vorstellung gewissen Schranken unterworfen und wird nicht in allen ihren möglichen Folgerungen verwendet; vielmehr wird sie ihres ursprünglichen Sinnes entkleidet. Nämlich *e r s t e n s* ist mit ihr<sup>1</sup> kein Zugeständnis von Rechten der Menschen gegen Gott verbunden<sup>b</sup>, *z w e i t e n s* wird keine Äquivalenz zwischen | Lohn und Würdigkeit, Strafe und Unwürdigkeit<sup>c</sup>, *d r i t t e n s* keine unmittelbare Kongruenz zwischen Übel und Schuld, Gütern und Güte der Menschen in den einzelnen Fällen<sup>2</sup> zugestanden, wie sie von Gottes Macht erwartet werden könnte; sondern dieselbe wird erst der Zukunft resp. dem göttlichen Endgericht und dem jenseitigen Leben anheimgestellt<sup>d</sup>. Deshalb wird insbesondere der der vorchristlichen Urteilsweise geläufige Schluß von hervorragendem Unglück auf hervorragende Schuld abgewiesen<sup>e</sup>, und die Wahrscheinlichkeit vorbehalten, daß gerade mit religiöser und sittlicher Würdigkeit ein hohes Maß von weltlichem Übel zusammen trifft<sup>f</sup>. Endlich aber wird eine Betrachtungsweise eröffnet, welche an die Stelle des im menschlichen Rechte gesetzten mechanischen Verhältnisses zwischen Lohn (Strafe) und Würdigkeit (Unwürdigkeit) ein organisches Verhältnis von Grund und Folge setzt<sup>g</sup>. Die Geltung dieser

1 2. = 3. A. —: „Jedoch ist . . . mit ihr“ +: „Die Analogie waltet auch darin ob, daß wie die Übung des Strafrechtes im Staat nur ein Mittel zur Erhaltung der öffentlichen Wohlfahrt ist, auch die göttlichen Strafen, welche die gottlosen und beharrlich widerseßlichen Menschen treffen, immer dem Zweck untergeordnet werden, das Heil der Frommen zu vollenden und ihr Recht in der Welt durchzusetzen. Niemals aber sind diese Fügungen Gottes in seiner Absicht gleichgestellt. Andererseits ist mit dieser göttlichen Rechtsordnung *e r s t e n s*“

2 2. = 3. A. +: „der Erfahrung“

Regel in allen Fällen kann freilich erst am Ende vollständig durchschaut werden. Im Laufe der Geschichte sind die deutlichen Proben dieser Regel von einem undurchsichtigen Gewebe gerade entgegengesetzter Fälle umgeben. Der christliche Glaube aber läßt sich durch die scheinbar ziellosen Verwickelungen der Gegenwart, und durch die Leiden der Gerechten unter der Schuld der Ungerechten an der folgerichtigen Leitung der Welt durch Gott nicht irre machen<sup>h</sup>, weil er auch an diesen Erfahrungen die im Reiche Gottes vorgezeichnete sittliche Solidarität des menschlichen Geschlechtes erprobt<sup>i 1</sup>.

a) Mt. 5, 12; 6, 1, 2; 1. Kor. 3, 8; 2. Thess. 1, 8, 9; Hebr. 10, 29.

b) Hiob 41, 3; Röm. 11, 35. — Überhaupt bewegt sich die in den biblischen Urkunden entworfene Anschauung vom menschlichen Leben in dem Rahmen, welchen die Bundesgnade Gottes festgestellt hat. Wenn also die Gerechtigkeit Gottes für die an den gerechten Menschen zu übende Vergeltung angerufen wird (Ps. 7, 9—11; 17, 3; 58, 12; 139, 23; 2. Thess. 1, 5—7), so ist dadurch bloß scheinbar ein gegenseitiges Rechtsverhältnis bezeichnet. Denn die Gerechtigkeit Gottes bedeutet auch in diesen Fällen nur die folgerechte Vollendung des Heiles der Frommen (§ 16), welche sich jedoch als Vergeltung darstellt, da sie sich nach einem Bestande von Unschuld und Gerechtigkeit richtet, der in den Menschen vorgefunden wird. Eigentlich ist die Vergeltung für die Frommen Wirkung der Gnade Gottes (Ps. 62, 13), die für die Bösen ist deren Ausschluß von der (Gnaden-) Gerechtigkeit (69, 25—29). Lohn und Strafe<sup>16</sup> sind nicht als Anwendungen der Gerechtigkeit Gottes koordiniert, sondern nur als erscheinende Akte seiner Gerichtsübung, d. h. Weltregierung (94, 1, 2; 58, 11, 12).

c) 2. Mos. 34, 7; Mt. 4, 12; 10, 29, 30. — Die göttliche<sup>2</sup> Strafe in der dem A. T. geläufigen Darstellung als Zorn Gottes entbehrt des Merkmals der Äquivalenz schon deshalb, weil die Form des Affektes die genaue rechtliche<sup>3</sup> Abwägung des Strafmaßes ausschließt.

d) Die Dichter im A. T. sehen sich durchgehend in ihrer natürlichen Erwartung getäuscht, daß es den Gerechten gut, den Gottlosen übel ergehen müsse. Sie müssen sich begnügen, die Auflösung des umgekehrten Tatbestandes für die Zukunft von Gott zu erbitten. Deshalb wird die Herstellung der richtigen Ordnung auf die Erwartung des zukünftigen Gerichtes Gottes fixiert, sowohl im A. wie im N. T.

e) Diesen Schluß zieht im Buche Hiob Eliphaz (4, 7; 22, 4—11); dagegen Hiobs Versicherung seiner Gerechtigkeit (6, 28—30; 23, 10—12). Gegen jene Kombination vgl. Joh. 9, 1—3; Lk. 13, 1—5.

f) Mt. 5, 11; Mt. 8, 34, 35; Phil. 1, 28. Vgl. unten § 41<sup>4</sup>.

g) Das Schema der Vergeltung im Endgericht (Röm. 2, 6—12; 2. Kor. 5, 10; 2. Thess. 1, 6, 7; Eph. 6, 8) wird überschritten durch die Analogie von

1 2. = 3. A. —: „er auch . . . erprobt<sup>i</sup>.“ +: „die regelmäßige Erfahrung des genauen und unmittelbaren Zusammentreffens von Glück und Würdigkeit die Freiheit und Würde der sittlichen Gesinnung gefährden würde.“

2 3. A. —: „göttliche“ 3 2. = 3. A. —: „rechtliche“

1 2. = 3. A. —: „vgl. unten § 41“ +: „vgl. § 32.“

Saat und Ernte (Gal. 6, 7. 8). Der schließliche Erfolg im Guten wie im Schlimmen ist nur die entsprechende gesetzmäßige Wirkung der Kraft des guten oder des bösen Willens. Im Vergleich damit kommen die zeitlich vorübergehenden umgekehrten Erfahrungen nicht in Betracht.

h) Röm. 1, 33—36. — Aus § 13 folgt das allgemeine Gesetz der göttlichen Weltregierung, welches überall im A. wie N. T. festgestellt ist, daß alle Bestrafung oder Vernichtung der Bösen durch Gott als Mittel zur Durchsetzung des Heiles der Gerechten dient, nicht aber als ein diesem Zweck koordiniertes Mittel seiner Ehre oder Gerechtigkeit, wie es in Luthers' und Calvins Prädestinationslehre dargestellt wird.

i) Röm. 8, 17<sup>1</sup>.

### § 19.

Die Aufgabe der sittlichen Verbindung aller Menschen als Menschen ist zwar als allgemeine Regel schon außerhalb des Christentums er-  
17 kannt worden; dieselbe konnte aber als praktischer | Grundsatz nur wirksam werden, wenn sie mit einem besonderen Beweggrunde verknüpft wurde. Diese Bedingung wird dadurch erfüllt, daß jene Aufgabe<sup>2</sup> aus dem religiösen Beweggrunde der besondern christlichen Gemeinde erzeugt worden ist (§ 10). Da ferner jene Aufgabe über alle natürlich bedingten sittlichen Motive sich erhebt, so findet ihre Geltung in der christlichen Gemeinde ihren notwendigen obersten<sup>3</sup> Maßstab an dem in § 11—18 entwickelten Gedanken des übernatürlichen Gottes. Nun ist aber auch die besondere Tatsache der Gemeinde, welche sich zu der Verwirklichung jener allgemeinen Aufgabe als des Reiches Gottes bestimmt, nicht naturgemäß gegeben, sondern dieselbe ist in ihrer Art immer nur als die positive Stiftung Christi begreiflich<sup>4</sup>. Deshalb ist es zum Verständnis des Daseins dieser Gemeinde und für unsere richtige Teilnahme an derselben notwendig, das bleibende Verhältnis anzuerkennen und zu verstehen, welches zwischen der Gemeinde des Reiches Gottes und ihrem Stifter Jesus Christus obwaltet<sup>2</sup>.

a) In allen Volksreligionen ist die Person des Stifters, auch wenn sie bekannt ist (Jordaster, Mose), gleichgültig, weil die Gemeinde als der Stamm oder das Volk natürlich gegeben ist. Hingegen ist in den universellen Religionen (Buddhismus, Christentum, Islam) das Bekenntnis zum Stifter resp. die Verehrung desselben vorgeschrieben, weil nur durch den Stifter die entsprechende Gemeinde in ihrer Art besteht und durch seine Anerkennung sich erhalten kann. Dabei erklärt sich die Abstufung in der Schätzung von Muhamed und von Christus aus dem Artunterschied der einen und der anderen Religion.

1 2. = 3. A. —: „i) Röm. 8, 17.“

2 2. = 3. A. —: „ist zwar . . . jene Aufgabe“ +: „konnte als praktischer Grundsatz nur wirksam werden, indem sie“

3 2. = 3. A. —: „obersten“

4 2. = 3. A. +: „(§ 13)“



## § 20.

Der geschichtliche Zusammenhang des Christentums mit der Religion des A. T. (§ 7) bringt es mit sich, daß Jesus im allgemeinen sich darstellt als von Gott gesendeten Propheten, der in den Ratschluß Gottes über die Welt und die Menschen eingeweiht ist<sup>a</sup>. Er stellt sich jedoch über alle vorangegangenen Propheten des A. T., indem er sich als den Sohn Gottes und als den verheißenen König aus Davids Geschlecht (Christus, der Gesalbte) zu erkennen gibt<sup>b</sup>, welcher das Reich Gottes nicht erst vorzubereiten hat, sondern welcher d a s Werk Gottes treibt<sup>c</sup>, d. h. selbst unmittelbar die Gottesherrschaft über die neue Gemeinde von Söhnen Gottes ausübt und für die Zukunft begründet (§ 5, b). | Indessen wird durch den Anspruch auf die Würde des Christus<sup>18</sup> der prophetische Beruf Jesu nicht aufgehoben, sondern nur modifiziert, da er sein Herrenrecht nur durch die moralisch wirkende Rede und die dienstfertige Handlungsweise, nicht aber durch einen Zwang rechtsgültigen Urteils wirksam macht<sup>d</sup>.

a) Mt. 6, 4; 9, 37; Joh. 4, 34; 5, 23. 24; 6, 44. Es fällt ebenfalls unter den Begriff des Propheten (2. Mos. 33, 11; 4. Mos. 12, 8), daß Jesus redet, was er von Gott gehört (Joh. 8, 26. 40; 15, 15) und gesehen hat (Joh. 6, 46; 8, 38).

b) Mt. 12, 1—9; 8, 29; 14, 61. 62; Joh. 4, 25. 26.

c) Joh. 4, 34; 17, 4.

d) Joh. 18, 36; Mt. 10, 42—45.

## § 21.

In der sittlichen Welt ist jede persönliche Autorität durch<sup>1</sup> die Verbindung zwischen der Anlage zum bestimmten Beruf und der treuen Ausführung desselben bedingt. Demnach stützt sich die bleibende Bedeutung Jesu für die christliche Gemeinde z u n ä c h s t<sup>2</sup> darauf, daß er zu seinem Beruf der Einführung des Reiches Gottes ausschließlich befähigt war<sup>a</sup>, daß er der Ausübung dieses höchsten denkbaren Berufes im Reden der Wahrheit und im liebevollen Handeln ohne Lücken und Abweichungen obgelegen hat<sup>b</sup>, und daß er insbesondere die Äbel, welche die Feindschaft der Führer des israelitischen Volkes und dessen Wankelmuth über ihn verhängte, und welche ebenso viele Versuchungen zum Zurückweichen vom Beruf waren<sup>c</sup>, in bereitwilliger Geduld als Proben seiner Standhaftigkeit in demselben sich angeeignet hat<sup>d</sup>.

<sup>1</sup> 2. = 3. A. +: „durch die Art des Berufes und“

<sup>2</sup> 2. = 3. A. —: „für die christliche Gemeinde zunächst“ +: „Christi für seine Gemeinde e r s t e n s“

a) Die Befähigung Jesu ist in seiner Behauptung der gegenseitigen Erkenntnis zwischen ihm selbst und Gott als seinem Vater ausgedrückt (Mt. 11, 27; Joh. 10, 15; vgl. Lk. 2, 49). Er kennt nicht Gott als seinen Vater, ohne sich selbst bewußt zu sein, daß gerade er von Gott zu der Gründung des Gottesreiches in einer neuen Religionsgemeinde berufen sei. Diese Überzeugung bürgt auch für alle anderen Seiten seiner geistigen Ausstattung zu diesem Berufe, weil alle Züge seines Lebens von der vollkommenen Gesundheit seines Geistes zeugen und jede Spur von Schwärmerei und Selbsttäuschung bei ihm fehlt.

19 b) Die Sündlosigkeit Jesu (Joh. 8, 46; — 1. Petr. 2, 21; 1. Joh. 3, 5; 2. Kor. 5, 21; Hebr. 4, 15) ist nur der negative | Ausdruck für die Stetigkeit der Gesinnung und Handlungsweise im Beruf (Gehorsam Phil. 2, 8; Hebr. 5, 8), oder für die positive Gerechtigkeit, durch die Jesus allen anderen Menschen sich gegenüberstellt (1. Petr. 3, 18).

c) Hebr. 2, 18; 4, 15; Mt. 14, 33—36; 1, 13.

d) Der Grundsatz Mt. 11, 28—30. Die beiden griechischen Wörter *πραῶς* und *ταπεινός* weisen auf den Gebrauch eines hebräischen oder aramäischen Wortes (*anav*) zurück, welches die Gerechten nach dem regelmäßigen Merkmal ihre Leidens unter der Verfolgung der Gottlosen bezeichnet (Ps. 9, 13; 10, 12. 17; 25, 9; 37, 11; 96, 32); der Zusatz *τῇ καρδίᾳ* drückt aus, daß Jesus in seiner Gerechtigkeit bereit ist, alle unverschuldeten Leiden zu ertragen, welche aus den Gegenwirkungen gegen seine Berufstätigkeit für ihn folgen. Hierdurch aber unterscheidet er sich der Art nach von den Frommen im A. T., welche stets von ihren nicht verschuldeten Leiden befreit zu werden streben.

## § 22.

Zur erschöpfenden Beurteilung der Bedeutung Jesu kommt aber noch in Betracht, daß seine Berufsaufgabe oder der Endzweck seines Lebens, nämlich das Reich Gottes, von ihm selbst erkannt wird als der eigentliche<sup>1</sup> Endzweck Gottes in der Welt<sup>2</sup>. Die solidarische Einheit mit Gott, welche Jesus demgemäß von sich behauptet<sup>3</sup>, bezieht sich auf den ganzen Umfang seines Wirkens in seinem Beruf, und besteht deshalb in der Wechselwirkung der Liebe Gottes und des Berufsgehorsams Jesu<sup>4</sup>. Nun ist Jesus, indem er zuerst den Endzweck des Reiches Gottes in seinem persönlichen Leben verwirklicht, deshalb einzig in seiner Art, weil jeder, der dieselbe Aufgabe eben so vollkommen wie er lösen würde, in der Abhängigkeit von ihm doch ihm ungleich wäre. Also als das Urbild der zum Reiche Gottes zu verbindenden Menschheit ist er der ursprüngliche Gegenstand der Liebe Gottes<sup>2</sup>, so daß<sup>3</sup> die Liebe Gottes gegen die Genossen des Reiches Gottes<sup>4</sup> durch ihn

1 2. = 3. A. —: „Zur erschöpfenden . . . . . eigentliche“ +: „S e i t e n s ist die Berufsaufgabe Jesu Christi oder der Endzweck seines Lebens, nämlich das Reich Gottes, gerade der ihm bekannte“

2 3. A. +: „(§ 12)“

3 2. = 3. A. +: „auch“

4 2. = 3. A. +: „nur“

vermittelt ist <sup>1</sup>. Wenn man deshalb diese in ihrem eigentümlichen Beruf tätige Person, deren durchgehender Beweggrund als die uneigennützige Liebe zu den Menschen erkennbar ist, nach ihrem vollen Werte schätzt, so erkennt man in Jesus die vollständige Offenbarung Gottes als der Liebe, Gnade und Treue <sup>a</sup>. Dabei ist vorbehalten, daß diese Offenbarung Gottes sich im Reiche Gottes selbst, d. h. darin fortsetzt, daß dessen | Glieder gegenseitig die Liebe üben <sup>e</sup>; indessen ist diese <sup>20</sup> Ausdehnung der Offenbarung Gottes erst durch die leitende Offenbarung im Sohne Gottes möglich <sup>2</sup>.

a) Joh. 4, 34.

b) Joh. 10, 38; 14, 10; 17, 21—23; 10, 30 <sup>3</sup>.

c) Joh. 15, 9. 10; 17, 24. 26; 10, 17; 12, 49. 50.

d) Joh. 1, 14; 2. Mose 34, 6. 7. Vgl. § 13 <sup>4</sup>.

e) 1. Joh. 2, 5; 4, 12. 16 <sup>5</sup>.

### § 23.

In jeder Religion wird nicht bloß eine Art der Gemeinschaft mit Gott (oder mit Göttern) erstrebt und erreicht, sondern zugleich auch eine Stellung des Menschen zur Welt, deren Art in Übereinstimmung mit dem die bestimmte Religion leitenden Gedanken von Gott steht. Der solidarischen Einheit Jesu mit dem überweltlichen Gott in der Verwirklichung des überweltlichen (§ 8) Reiches Gottes, welches als Endzweck Gottes auch der Endzweck der <sup>6</sup> Welt ist, entspricht die Behauptung Jesu <sup>7</sup>, daß ihm die Herrschaft über die ganze Welt übertragen ist <sup>a</sup>. Die Bedeutung dieses Attributes wird nicht sicher gestellt, wenn man annimmt, daß Jesus in seinem offenbaren geschichtlichen Leben daselbe nicht ausgeübt, sondern es habe ruhen lassen. Er hat es auch nicht bloß indirekt darin ausgeübt, daß er durch sein Handeln und Reden und durch seine Geduld im Leiden das Reich Gottes in seiner Gemeinde angebahnt hat, in deren weltgeschichtlichem Fortschritte seine Weltherrschaft erst zustande käme. Vielmehr hat er dieselbe direkt geübt nicht nur in der Unabhängigkeit seines Wirkens von dem seinem Volke eigentümlichen Maßstabe der Religion <sup>b</sup>, sondern auch ge-

1 2. = 3. A. +: „(§ 13)“

2 3. A. —: „Dabei ist . . . . möglich“

3 2. = 3. A. —: „Joh. 10, 30“ +: „Joh. 10, 28—30“

4 2. = 3. A. —: „§ 13“ +: „§ 16“

5 3. A. —: „1. Joh. 2, 5; 4, 12. 16“

6 2. = 3. A. —: „der“ +: „für die“

7 2. = 3. A. —: „die Behauptung Jesu“ +: „drittens der Vorzug Jesu Christi“.

rade in seiner Bereitwilligkeit, um seines Berufes willen alles bis zum Tode zu leiden<sup>c</sup>. Denn dadurch hat er die Gegenwirkung der Welt gegen seinen Lebenszweck zum Mittel seiner eigenen Verklärung umgebogen, d. h. der Gewißheit, gerade durch die momentane Unterwerfung unter die Macht der Welt sie zu überwinden und den überweltlichen Bestand seines geistigen<sup>1</sup> Lebens zu sichern<sup>d 2</sup>.

a) Mt. 11, 27.

b) Mt. 17, 24—27; 8, 11. 12; Mt. 12, 9.

c) Mt. 11, 28—30. Vgl. § 21, d.

21

d) Joh. 17, 1. 4. 5; 16, 16. 33. Demgemäß ist die Beurteilung | der Lebensführung Jesu durch Paulus (Phil. 2, 6—8) nicht vollständig. Der Weg des Gehorsams bis zum Tode ist für Jesus nur scheinbar eine Erniedrigung unter seine Würde, aber in Wahrheit die Form seiner selbsttätigen Erhebung über die Welt und über die in derselben gewöhnlichen Maßstäbe (Mt. 10, 42—45). Man wird nämlich durch die Erniedrigung im Dienen nur darum groß, weil man in dem gemeinnützigen Gehorsam (Phil. 2, 1—5) schon groß ist.

## § 24.

In der auf den göttlichen Endzweck des Reiches Gottes gerichteten Berufstätigkeit Christi sind dieselben Akte der Liebe und der Geduld sowohl Erscheinungen der Gott selbst wesentlichen Gnade und Treue, als auch Erweisungen der Herrschaft über die Welt<sup>a</sup>. Diese in der vollständigen Schätzung Jesu notwendigen und in seinem Lebensbilde anschaulichen Beziehungen werden gemeint, indem die Kirche<sup>3</sup> die Gottheit Christi bekennt. Dieses Attribut kann nämlich nicht vollzogen werden, wenn nicht dieselben Tätigkeiten, durch welche Jesus Christus sich als Menschen bewährt, in derselben Beziehung und Zeit als eigentümliche Prädikate Gottes und als die eigentümlichen Mittel seiner Offenbarung durch Christus gedacht werden können<sup>4</sup>. Sind aber die Gnade und Treue, und die Herrschaft über die Welt, welche in der Handlungsweise wie in der Leidensgeduld Christi anschaulich sind, die wesentlichen, für die christliche Religion entscheidenden Attribute Gottes, so war es unter gewissen geschichtlichen Veranlassungen folge-

<sup>1</sup> 2. = 3. A. —: „geistigen“

<sup>2</sup> 2. = 3. A. +: „Demgemäß ist seine Auferweckung durch die Macht Gottes die dem Werte seiner Person durchaus entsprechende, folgerechte Vollendung der in ihm erfolgenden Offenbarung, welche endgültig ist in Hinsicht des wirklichen Willens Gottes und in Hinsicht der Bestimmung der Menschen.“

<sup>3</sup> 2. = 3. A. —: „Kirche“ +: „christliche Gemeinde von jeher“

<sup>4</sup> 2. = 3. A. —: „können“



recht <sup>1</sup>, die richtige Schätzung der Vollkommenheit der Offenbarung Gottes durch Christus in dem Prädikate seiner Gottheit sicher zu stellen <sup>b 2</sup>.

a) Im Sprachgebrauche der Apostel steht der alttestamentliche Gottesname „Herr“ nur in Beziehung auf den auferstandenen und zur Rechten Gottes erhöhten Christus (Phil. 2, 9—11). Indessen ist diese Vorstellung nur unter der Bedingung verständlich, daß das Attribut auch als wesentlicher Charakterzug in dem geschichtlichen Leben Christi erkennbar ist (§ 23.) Einen andern Spielraum aber hat diese Herrschaft Christi über die Welt nicht, als welcher durch die Kraft des Willens behauptet wird, der sich auf den überweltlichen Liebeszweck Gottes richtet. Zur Welterschöpfung setzen die Apostel Christus auch nur in die Beziehung, daß, weil er den Zweck der Welt, das Reich Gottes und <sup>22</sup> die Ehre Gottes, in sich typisch umfaßt, er in dem göttlichen Schöpferwillen den Mittelgrund zur Erschaffung der Welt bildet (Kol. 1, 15. 16; 1. Kor. 8, 6; Hebr. 1, 1—3). Diese Kombination aber führt auf den Boden der eigentlichen Theologie hinüber, und hat keine direkte und praktische Bedeutung für den religiösen Glauben an Jesus Christus.

b) Dabei ist vorbehalten, daß die Gottheit Christi nicht als Ausdruck eines absoluten Abstandes seiner Person von den Gliedern seiner Gemeinde verstanden werde. Vielmehr ist jenes Attribut ursprünglich so gemeint, daß die Gottheit Christi für die Vergottung der ganzen menschlichen Natur unmittelbare Bürgschaft leiste. Wie sich diese Rücksicht an der obigen Darstellung bewährt, vgl. unten § 54, c <sup>3</sup>.

## § 25.

Die in § 20—24 vorgetragene Beurteilung Christi richtet sich in der Absicht auf möglichste Genauigkeit nach den geschichtlich bezeugten Hauptzügen seines tätigen Lebens, zugleich aber ist sie aus dem Standpunkte der von Christus gegründeten Gemeinde des Reiches Gottes entworfen. Jener geschichtliche und dieser religiöse Maßstab des Verständnisses seiner Person sollen sich decken <sup>1</sup>, so gewiß die Absicht Christi der Gründung der Gemeinde galt <sup>4</sup>, von welcher er als der Sohn Gottes in religiösem Glauben anerkannt sein wollte. Ist nun diese Absicht in irgend einem Maße geschichtlich verwirklicht, so ergibt sich, daß die vollkommene geschichtsgemäße Schätzung Christi nur seiner religiösen Gemeinde möglich ist, und daß diese Schätzung in dem Maße religiös richtig sein wird, als seine Gemeinde ihrer geschichtlich

<sup>1</sup> 2. = 3. A. —: „war es . . . . folgerecht“ +: „wird eben“

<sup>2</sup> 2. = 3. A. —: „zu stellen <sup>b</sup>“ +: „gestellt, unter welchem die Christen ihm wie Gott dem Vater zu vertrauen und Anbetung zu widmen haben <sup>b</sup>“

<sup>3</sup> 2. = 3. A. —: „Dabei ist . . . . § 54, c.“ +: „Melancthon Loci theol. (1535. Corp. Ref. XXI. 366). Scriptura docet nos de filii divinitate non tantum speculative sed practice, hoc est, iubet nos, ut Christum invoceamus, ut confidamus Christo; sic enim vere tribuetur, ei honos divinitatis.“

<sup>4</sup> 2. = 3. A. —: „galt“ +: „gilt“

unzweifelhaften Aufgabe treu bleibt. Demnach ist der Bestand der christlichen Gemeinde in ihrer Art darauf begründet, daß die Erinnerung an das abgeschlossene Lebenswerk Christi in ihr gegenwärtig bleibt<sup>b</sup> und daß demgemäß der persönliche Antrieb des Stifters in allen gleichartigen Bestrebungen der Glieder seiner Gemeinde unaufhörlich fortwirkt<sup>c</sup>. Diese Beziehungen sind die offenbare Seite des Geheimnisses der Auferweckung und Erhöhung Christi zu göttlicher Macht<sup>1</sup>, welches im religiösen Glauben<sup>2</sup> seiner Gemeinde anerkannt wird<sup>d</sup>, als die Bürgschaft dafür, daß seine Lebensabsicht in seinem Tode nicht verfehlt, sondern vollendet ist<sup>e</sup>.

23 a) Man erreicht eine völlige Verschiebung der Aufgabe und bringt es nur zur Zerrüttung des beabsichtigten Verständnisses, wenn man | den Grundsatz befolgt, daß die geschichtliche Erkenntnis Christi erst in dem Maße möglich sei, als man sich der religiösen Pietät gegen ihn entzieht<sup>3</sup>.

b) Dazu gehört, daß sein Tod nicht als die berechtigte Strafe der Blasphemie, wie ihn seine Gegner beabsichtigten, auch nicht als die Folge eines schwärmerischen Wagnisses, sondern als der Abschluß seiner Berufsaufgabe beurteilt wird, auf welchen er mit pflichtmäßigem Entschlusse einging, weil er darin die ihm geltende Fügung Gottes erkannte. Diese von den Aposteln ausgesprochene Deutung des Todes Christi bezeichnet also das richtige und vollständige Verständnis des in jenem Ereignis<sup>4</sup> abgeschlossenen Lebens-Gehorsams Christi. Vgl. unten § 50, c<sup>5</sup>.

c) Gal. 2, 20; 3, 27; Röm. 6, 5, 11; 8, 2, 10; 12, 4, 5; 1. Kor. 12, 12.

d) Röm. 10, 9; 1. Kor. 15, 3—20; 1. Petr. 1, 3; 3, 21, 22; Hebr. 13, 20, 21.

e) Mt. 14, 62; Joh. 10, 17, 18; 17, 4, 5. Vgl. § 23, d<sup>6</sup>.

## B. Das Reich Gottes als sittlicher Grundgedanke<sup>7</sup>.

### § 26.

Indem das Reich Gottes als der gemeinschaftliche Zweck der christlichen Gemeinde (§ 5) gesetzt ist, ist die Befähigung ihrer Glieder zu der ihm entsprechenden Handlungsweise zugestanden<sup>a</sup>. Die Liebe, welche zugleich das allgemeine Gesetz und den subjektiven Beweggrund des Handelns im Reiche Gottes bildet (§ 6), hat ihre Bedeutung darin, daß sie die sittliche Selbständigkeit des Einzelnen und die Erzielung der innigsten wie der weitestgreifenden Verbindung mit den anderen

1 2. = 3. A. —: „Auferweckung . . . . Macht“ +: „Erhöhung Christi zur Rechten Gottes“

2 2. = 3. A. —: „im religiösen Glauben“ +: „von“

3 2. = 3. A. —: „entzieht“ +: „entledigt“

4 2. = 3. A. —: „jenem Ereignis“ +: „ihm“

5 2. = 3. A. —: „(vgl. unten § 50, c)“, +: „(§ 41, c)“

6 2. = 3. A. —: „Vgl. § 23, d.“

7 2. = 3. A. —: „B. Das Reich Gottes . . . . Grundgedanke“

zusammenfaßt (§ 12, c). Vermöge dessen überbietet nicht nur die im Christentum aufgegebene Liebe zum Nächsten das menschliche Wohlwollen, welches die natürlich-sittlichen Gemeinschaften begründet (§ 6. 8), sondern sie erprobt auch ihre Vollständigkeit, indem sie auf die Feinde bezogen wird<sup>b</sup>.

a) Diese Voraussetzung, welche aller Erziehung zu Grunde liegt, kann im vorliegenden Falle nicht dadurch gestürzt werden, daß man an die menschliche Sündhaftigkeit erinnert. Denn die christliche Gemeinde, deren sittliche Aufgabe erörtert wird, ist hier mit vollem Rechte so gedacht, daß ihre Glieder nicht mehr auf den allgemein sündigen Willen gestellt sind, sondern denselben in<sup>24</sup> der Versöhnung mit Gott (§ 46) aufgegeben haben.

b) Mt. 5, 43—48; Röm. 12, 20. Die Zumutung ist nichts weniger als widersinnig. Denn die Spezialisierung dieser Vorschrift drückt aus, daß man den Feind nicht in den Zwecken unterstützen soll, in denen er unserem Lebenszwecke zuwider handelt. Aber die Menschenwürde soll in ihm geachtet und die Bereitschaft zur Versöhnung und zur Verzeihung erhalten werden. Die letztere (Lk. 11, 4; Mt. 11, 25) ist die regelmäßige Pflicht gegen den Bruder, aber auch die höchste mögliche Erscheinung der Feindesliebe, welche den Feind dazu gewinnt, daß er Bruder werde<sup>1</sup>.

### § 27.<sup>2</sup>

Die sittliche Aufgabe des Reiches Gottes<sup>3</sup> wird nur dann als die allgemeinste Aufgabe in der christlichen Gemeinde gelöst, wenn das Handeln aus der Liebe gegen den Nächsten der letzte Beweggrund des Handelns ist, welches man in den natürlich bedingten sittlichen Gemeinschaften engern Umfanges (Ehe, Familie, bürgerliche Gesellschaft, nationaler Staat) nach den auf jeder Stufe derselben geltenden besonderen Grundsätzen ausübt. Denn das Allgemeine wird immer nur innerhalb der besonderen Arten verwirklicht. Im umgekehrten Falle, wenn man die christliche Aufgabe außerhalb der natürlichen Ordnungen des Lebens erfüllen wollte, würde man dasjenige, was allgemein gültig sein soll, zu einer falschen Besonderheit, zu etwas Absonderlichen ausprägen<sup>a</sup>.

a) Dieser Fehler wird in der katholischen Ansicht begangen, daß das Mönchtum die eigentliche Tugend des Christen oder das Ideal des überweltlichen engelgleichen Lebens verwirkliche, gerade indem es aus den natürlichen Ordnungen der Sittlichkeit ausscheidet. Aber der Verzicht auf die Familie, das Privateigentum und die völlige<sup>4</sup> Selbständigkeit und Ehre (im Gehorsam gegen die Oberen) gewährleisten an sich keine positivere und reichere Entfaltung

1 2. = 3. A. —: „§ 26. Indem das Reich . . . . Bruder werde“.

2 In 2. = 3. A. werden die §§ 27—33 vor § 63 gerückt (vgl. das Inhaltsverzeichnis oben S. 29).

3 2. = 3. A. +: „(§ 47)“

4 3. A. —: „völlige“ +: „volle“

der sittlichen Gesinnung, sondern bedrohen dieselbe. Denn jene Güter sind geradezu wesentliche Bedingungen der sittlichen Gesundheit und Charakterbildung. Dem Fehler des katholischen Systems nähert sich auf diesem Punkt der pietistische Geschmack.

## § 28.

Das Handeln in den engeren und natürlich bedingten Gemeinschaften wird dadurch dem allgemeinsten Endzweck des Reiches | Gottes untergeordnet und direkt auf denselben bezogen, wenn die in jenen Gebieten jedem obliegende regelmäßige Arbeitstätigkeit in der Form des sittlichen Berufes <sup>1</sup> zum gemeinen Nutzen ausgeübt wird <sup>2</sup>. Die gemeinnützige Absicht, in welcher jede bürgerliche Berufsarbeit zu unternehmen ist, schließt das eigene Interesse an dem Erfolge derselben oder dem Erwerbe von Eigentum nicht aus; dasselbe aber wird zu einem Beweggrunde der Selbstsucht, wenn es nicht in dieser sittlichen Auffassung des Berufes mit den gemeinsamen Zwecken ausgeglichen wird <sup>3</sup>. Durch jene Schätzung der sittlichen Berufe als Glieder des Reiches Gottes werden ferner die Versuchungen zur Selbstsucht überwunden, welche an sich an der Besonderheit jener Lebensgebiete haften <sup>b</sup> <sup>3</sup>, und wird die katholische Annahme widerlegt, daß man nur in der Abgeschiedenheit von den weltlichen Berufsarten geistlich lebe <sup>c</sup> <sup>4</sup>.

a) 1. Kor. 7, 20—24. Wenn hier selbst <sup>5</sup> der Sklavenstand unter den Gesichtspunkt des sittlichen Berufes gestellt und so moralisch erträglich gemacht wird (1. Petr. 2, 18. 19.), so gilt dieses auch von allen Arten freier Arbeitstätigkeit. Über die Arbeit 1. Thess. 4, 11; 2. Thess. 3, 10—12; über den Gemeinfinn Phil. 2, 2—4; Röm. 12, 3—5 <sup>6</sup>. — Die Zumutung Christi Mt. 10, 21 bezeichnet die Bedingung, unter welcher damals der Jüngerberuf auszuüben war, nicht aber die für alle Zeiten gültige Vorschrift des Mönchtums <sup>7</sup>.

b) <sup>8</sup> Die sittlichen Güter der Familie, des Berufsstandes, des Patriotismus können verkehrt werden in bornierten Familiensinn, in Standeshochmut, in Nationalitätseitelkeit.

<sup>1</sup> 2. = 3. A. +: „(§ 50, b)“

<sup>2</sup> 2. = 3. A. +: „Demgemäß ist die Treue im Beruf zugleich Erfüllung des Vorbildes Christi <sup>b</sup>“      <sup>3</sup> 2. = 3. A. —: „<sup>b</sup>“ +: „<sup>c</sup>“

<sup>4</sup> 2. = 3. A. —: „<sup>c</sup>“ +: „<sup>d</sup>“      <sup>5</sup> 2. = 3. A. —: „selbst“ +: „sogar“

<sup>6</sup> 3. A. +: „Vgl. Apol. Konf. Aug. III. 68—72.“

<sup>7</sup> 2. = 3. A. +: „b) Apol. Konf. Aug. XIII. 48—50. Über die Rede Christi an den reichen Jüngling (Mt. 19, 21): Perfectio est in hoc, quod addit Christus: sequere me. Exemplum obedientiae in vocatione propositum est. . . . Vocationes sunt personales, sed exemplum obedientiae est generale. Perfectio erat futura illi iuveni, si huic vocationi credidisset et obedivisset; ita perfectio nobis est, obedire unumquemque vera fide suae vocationi.“

<sup>8</sup> 2. = 3. A. —: „b)“ +: „c)“



c) <sup>1</sup> Luther, an den Adel deutscher Nation: „Gleichwie die, so man jetzt geistlich nennt, von den anderen Christen nicht weiter geschieden sind, denn daß sie das Wort Gottes und das Sakrament sollen handeln, — das ist ihr Wert und Amt; also hat die weltliche Obrigkeit das Schwert in der Hand, die Bösen zu strafen, die Frommen zu schützen. Ein Schuster, ein Schmied, ein Bauer, ein jeglicher seines Handwerks Amt und Wert hat, und sind doch alle gleich geweihte Priester und Bischöfe (d. h. geistliche Personen), und ein jeglicher soll mit seinem Amt oder Werk dem andern nützlich und dienstlich sein.“ *De votis monasticis: Melior et perfectior est obedientia filii, coniugis, servi, captivi, quam monachi obedientia. Igitur si ab imperfecto ad perfectum eundum est, ab obedientia monachi ad obedientiam parentum, dominorum, mariti, tyrannorum, adversariorum et omnium eundum est.*

### § 29.

Die Deutung der Ehe als der Vereinigung von zwei Personen <sup>26</sup> verschiedenen Geschlechts zu Einer Person (Monogamie), welche in der alttestamentlichen Urkunde ausgesprochen ist, und welche Christus als die ursprüngliche Ordnung Gottes anerkennt<sup>a</sup>, zieht nicht nur die Folgerungen nach sich, daß Weib und Mann in der Ehe gleichen Wert und daß ihre Verbindung für das irdische Leben unauflöslich ist<sup>b</sup>, sondern bewährt sich auch daran, daß die aufopfernde Kraft der Nächstenliebe in diesem Verhältnis ihre gesteigertste und beseligendste Probe machen kann und soll<sup>c</sup>. Wenn dennoch dem Manne die Liebe und dem Weibe der Gehorsam zugemutet wird<sup>d</sup>, so richtet sich diese Vorschrift nach dem Unterschiede der geistigen Art beider Geschlechter, welche das Weib dazu führt, dem Manne als dem Vertreter der beiderseitigen Gemeinschaft sich unterzuordnen.

a) Mt. 10, 6—8; 1. Mose 2, 24. *Apol. Confessionis Augustanae: Coniunctio maris et feminae est iuris naturalis. Porro ius naturale est ius vere divinum, quia est ordinatio divinitus impressa naturae.*

Darum fällt auch die positive Ordnung der rechtskräftigen Eheschließung in den Bereich des Staates. Christliche Ehe ist die rechtskräftige Ehe zwischen Christen, dieselbe trägt also nicht erst unter der Bedingung kirchlicher Einsegnung christlichen Charakter an sich.

b) Mt. 10, 9—12; 12, 25; 1. Petr. 3, 7. Ausnahmen von der Unauflöslichkeit der Ehe treten schon früh auf Mt. 19, 9; 5, 32; 1. Kor. 7, 15.

c) Ephes. 5, 25—29.

d) Kol. 3, 18, 19; Eph. 5, 33; 1. Petr. 3, 1.

### § 30.

Indem die in der Ehe gesteigerte Erfüllung der Nächstenliebe sich in der Pflege und Erziehung der Kinder durch die Eltern fortsetzt, so ist die Angehörigkeit der letzteren zum Christentum schon durch

1 2. = 3. A. —: „c)“ +: „d)“

ihre Abstammung von christlichen Eltern festgestellt<sup>a</sup>. Sie erfüllen auch im Bereiche ihrer Erziehung ihre christliche Bestimmung durch den im allgemeinen geziemenden Gehorsam gegen die Eltern<sup>b</sup>. Die Kinder eines Hauses sind als Geschwister darauf angewiesen, einerseits das Bewußtsein gegenseitiger Rechte zu entwickeln, andererseits besonders  
 27 enge | Freundschaft untereinander auszubilden. In beiden Beziehungen dient ihr Verhältnis als die Schule für die notwendige Beteiligung eines jeden an der öffentlichen Rechtsgemeinschaft und an dem allgemeinen sittlichen Verkehr. Denn die richtige Wirksamkeit in dem letzteren ist gerade dadurch bedingt, daß die sittliche Eigentümlichkeit eines jeden durch den Erwerb von Freunden ergänzt und befestigt sei.    a) 1. Kor. 7, 14.    b) Kol. 3, 20; Eph. 6, 1—3.

### § 31.

Das Recht ist die Ordnung gegenseitiger oder gemeinschaftlicher Handlungen, welche sich entweder auf Einzelzwecke (Privatrecht) oder auf<sup>1</sup> gemeinsame Zwecke beziehen (öffentliches [Staats-, Kriminal-] Recht), die jedoch<sup>2</sup> engern Umfanges als der sittliche Endzweck des Reiches Gottes sind. Indem das Rechtsgesetz direkt nur Handlungen regelt, so sind die dem Rechte gemäßen Handlungen nicht notwendig und nicht immer der Ausdruck entsprechender Gesinnung, und deshalb<sup>3</sup> ist das Rechtsgesetz möglicherweise<sup>4</sup> von dem Zwange zum Rechtshandeln bei rechtswidriger Gesinnung begleitet. Da aber das Recht vollständig als Mittel der sittlichen Freiheit zu ihren Zwecken und deshalb als ein Produkt sittlicher Art begriffen wird, so schließt die richtige sittliche Gesinnung auch die Gesinnung für das Rechtsgesetz notwendig in sich, und regelmäßig wird in der Rechtsgemeinschaft selbst auf die Gesinnung für das Recht bei jedem gerechnet<sup>a</sup>.

a) Falsch ist also die im Mittelalter und noch bei Luther geltende Ansicht, daß man der Rechtsordnungen entbehren könnte, wenn nicht die Sünde eingetreten wäre, weil dann jeder aus Liebe das Rechte tun würde. Diese Ansicht verstößt gegen die notwendige Gliederung und Abstufung der sittlichen Grundsätze für die verschiedenen Gebiete des Lebens, wodurch man sich vor Verschwendung der Kraft sichert. Der Gebrauch der Rechtsordnung erleichtert das tätige Leben in dem Maße, als der stete Rückgang auf die höchsten denkbaren Maßstäbe eine unnötige Kraftanstrengung<sup>5</sup> sein würde.

---

1 2. = 3. A. +: „solche“    2 2. = 3. A. —: „jedoch“    3 3. A. —: „und deshalb“ +: „vielmehr“    4 3. A. —: „möglicherweise“ +: „in jedem Falle“    5 2. = 3. A. —: „der stete . . . . Kraftanstrengung“ +: „die in jedem Augenblick zu vollziehende Überlegung der höchsten denkbaren Maßstäbe und ihrer Anwendung auf die gewohnten bürgerlichen Obliegenheiten eine unnötige Anstrengung“

## § 32.

Deshalb ist die Rechtsordnung eines Volkes oder der Staat zwar an sich gleichgültig gegen das Christentum als Gottesverehrung wie als Praxis des Reiches Gottes<sup>a</sup>; allein weiterhin | wird der Staat als<sup>28</sup> Ordnung Gottes anerkannt und der Gehorsam gegen seine Rechtsgewalt als religiöse Pflicht vorgeschrieben<sup>b</sup>. Denn die Rechtsgemeinschaft ist als notwendiges Mittel zur Sicherung der sittlichen Freiheit auch die unumgängliche Bedingung dafür, daß die Christen die Aufgabe des Reiches Gottes in allen Gebieten der sittlichen Gemeinschaft lösen können<sup>c</sup>.

a) Mt. 12, 17.

b) 1. Petr. 2, 13—17; Röm. 13, 1—7.

c) Der staatlose, sei es revolutionäre, sei es nomadische Zustand der Gesellschaft ist ein vollständiges Hindernis der christlichen Aufgabe des Reiches Gottes. Schon die Israeliten mußten das Nomadentum aufgeben, um ihrer Religion zu leben, deren Grundverheißung der Gewinn des festen Wohnsitzes ist (1. Mose 12, 1—3).

## § 33.

Demgemäß ist freilich die tätige Teilnahme am Staate, sofern sie aus dem Patriotismus und der allgemeinen Rechtsgesinnung entspringt, keine Tätigkeit, welche direkt zum Reiche Gottes gehörte. Jedoch folgt aus § 32<sup>1</sup> nicht bloß die Verträglichkeit des christlichen Lebens mit der tätigen Teilnahme am Staate, sondern die notwendige Wechselbeziehung zwischen beiden<sup>a</sup>. Denn einerseits wird der Christ sich die Förderung der staatlichen Rechtsgewalt angelegen sein lassen, gerade um den Raum für das Streben nach dem Reiche Gottes zu gewinnen. Andererseits wird die durch das Interesse des Staates gebotene Erziehung eines christlichen Volkes zur Humanität auf das Streben nach dem Reiche Gottes gegründet und durch die Einsicht in die ihm entsprechende Sittlichkeit geregelt sein müssen, eine Einsicht, welche der Staatsmann in einem christlichen Volke nicht entbehren kann. — In dem Maße nun, als diese Gesinnung die verschiedenen Völker erfüllt, wird sie die Achtung ihrer gegenseitigen Rechte verstärken. So lange aber die Politik die Rechte eines Volkes oder Staates gegen Befehdung durch andere zu wahren hat, wird man freilich zu diesem Zweck niemals zum Gebrauche verbrecherischer Mittel berechtigt sein, ist jedoch auch nicht an die Regeln gebunden, welche für das rechtliche und sittliche Handeln des einzelnen Christen im Verhältnis zu seinem Staate und im Verkehr mit den anderen Menschen gelten.

<sup>1</sup> 2. = 3. A. —: „§ 32“ +: „§ 61“

- 29 a) Conf. Augustana I. 16. Die Einschränkung des pflichtmäßigen | Gehorsams gegen den Staat: *Necessario debent Christiani obedire magistratibus suis et legibus, nisi cum iubent peccare; tunc enim magis debent obedire deo quam hominibus* (act. 5, 29); — ist auf eine sehr entfernte Möglichkeit berechnet. Der angeführte Ausspruch des Petrus sichert vielmehr die Pflicht des christlichen Bekenntnisses direkt gegen unberechtigte Hemmungen, welche von einer kirchlichen Obrigkeit, nicht aber gegen solche, welche vom Staate<sup>1</sup> ausgehen.

## II. Die Lehre von der Versöhnung durch Christus.

### § 34.<sup>2</sup>

Die Vorstellung von dem vollständigen gemeinschaftlichen Guten in dem Begriff des Reiches Gottes und die Vorstellung von der persönlichen Güte im Begriff Gottes und in der Anschauung von Christus begründen in der christlichen Gemeinde eine entsprechende Vorstellung vom Bösen und von der Sünde. Nach derselben beurteilt jeder sich selbst insofern, als er in Wechselwirkung mit der Welt steht, nämlich mit demjenigen Gefüge menschlicher Geselligkeit, welches in allen denkbaren Abstufungen im Widerspruch mit dem im Christentum erkannten Guten begriffen ist<sup>a)</sup>.

a) Es ist unmöglich, daß man die dem Christentum entsprechende Einsicht in die Sünde vor der Erkenntnis dessen gewinnt<sup>3</sup>, was im Sinne des Christentums gut ist. Also ist es insbesondere eine unbedachte Zumutung, daß man die eigene und die gemeinsame Sünde im vollen Umfange erkennen solle, um erst daraus die Sehnsucht nach einer Erlösung zu schöpfen, wie solche im Christentum verheißen wird.

### § 35.<sup>4</sup>

Die Aufgaben des Reiches Gottes (in dem zweiten Abschnitt des ersten Teils) sind gestellt worden, weil gemäß dem religiösen Zusammenhange jener Idee (im ersten Abschnitt des ersten Teils) vorausgesetzt war, daß die Befähigung des Willens zum Guten für die Glieder der christlichen Gemeinde in der vollständigen Offenbarung Gottes

1 2. = 3. A. —: „nicht aber . . . Staate“

2 2. = 3. A. —: „§ 34.“ +: „§ 26.“ Vgl. das Inhaltsverzeichnis oben S. 29.

3 2. = 3. A. —: „daß man“ „gewinnt“ +: „zu gewinnen“

4 2. = 3. A. —: „§ 35.“ +: „§ 27.“



als der Liebe gesichert ist <sup>1</sup> (§ 22, e) <sup>2</sup>. Jetzt aber kommt in Betracht, daß das Reich Gottes als Produkt der christlichen Gemeinde <sup>3</sup> (§ 5, c) im Werden begriffen, und daß es | deshalb auf allen Punkten mit den <sup>30</sup> Gegenwirkungen des Bösen verflochten ist, welches überall aus dem bloß natürlichen Triebe des <sup>4</sup> Willens entspringt. Denn auch das relativ Gute, welches der natürliche Wille erstrebt, und die relativen Güter, welche aus dem Zusammenwirken der Menschen außerhalb des Reiches Gottes erzeugt werden, erweisen sich als böse, sofern sie, bei der Berührung mit dem vollendeten Guten, nicht demselben bereitwillig untergeordnet werden und der Berichtigung durch dasselbe sich fügen <sup>5</sup>. Indem also freilich jeder, der von christlichen Eltern abstammt, in die Gemeinde Christi hinein geboren wird (§ 30, a) <sup>6</sup>, so wird er zugleich in einen Zusammenhang des Bösen hineingestellt, dem sein natürlicher Wille nicht von selbst <sup>7</sup> entgegenwirkt <sup>a 8</sup>.

a) Die Behauptung Augustins von der Erbsünde, d. h. von der durch die Erzeugung fortgepflanzten ursprünglichen Neigung zum Bösen, welche für jeden zugleich persönliche Schuld und mit der ewigen Verdammnis durch Gott behaftet sei, wird durch keinen Schriftsteller des Neuen Testaments bestätigt. Paulus gewinnt durch schulmäßige Auslegung der Urkunde vom Sündenfall nichts mehr als die Überzeugung, daß das allgemeine Verhängnis des Todes über die Menschen die Folge der Sünde der ersten Menschen war, und daß

1 2. = 3. A. —: „Die Aufgaben.... gesichert ist“ +: „Die Aufgabe des Reiches Gottes ist für die Glieder der christlichen Gemeinde gestellt, indem deren Befähigung zum Guten im ganzen gemäß der Offenbarung der Liebe Gottes in Christus und deren eigentümlicher Wirkung auf sie vorauszusetzen ist“

2 3. A. —: „(§ 22, e)“, +: „(§ 13)“

3 2. = 3. A. —: „als Produkt.... Gemeinde,“ +: „sofern die christliche Gemeinde an seiner Verwirklichung tätig ist.“

4 2. = 3. A. +: „menschlichen“

5 2. = 3. A. —: „Denn auch.... sich fügen“

6 2. = 3. A. —: „(§ 30, a)“

7 2. = 3. A. —: „nicht von selbst“ +: „als solcher nicht“

8 2. = 3. A. +: „Sünde sind die bösen Willensäußerungen, aber auch die entsprechenden Absichten, habituellen Neigungen, Gesinnungen, nicht bloß, sofern sie die bestimmungsmäßige Verbindung der Menschen zum Reiche Gottes durchkreuzen, gegen das Sittengesetz Christi (§ 6, a) verstoßen und der Ehre Gottes (§ 12) [3. A. —: „(§ 12)“ +: „(11, c)“] zuwiderlaufen<sup>b</sup>, sondern auch, sofern sie in abgestufter Weise Mangel an Ehrfurcht und Mangel an Vertrauen gegen Gott kund geben<sup>c</sup>.“

deren Nachkommen gesündigt haben, indem jenes Verhängnis schon für sie galt (Röm. 5, 12—19). Weder Jesus noch irgend einer der Männer des Neuen Testaments deutet an oder setzt voraus, daß die Sünde schon durch die natürliche Erzeugung allgemein sei; die Aussprüche im Alten Testament aber, welche sich dieser Annahme nähern (Ps. 51, 7; Hiob 14, 4; 15, 14), sind an sich nicht lehrhafter Art und nicht geeignet, die christliche Vorstellungsweise zu regeln<sup>1</sup>.

§ 36.

Man beurteilt Handlungen oder sonstige Willensäußerungen als Unart, Unsitte, fahrlässiges oder absichtliches Unrecht, endlich als Verbrechen, sofern dieselben in Widerspruch mit den abgestuften gesellschaftlichen und rechtlichen Ordnungen treten<sup>2</sup>. Diese Willensäußerungen, aber auch schon die entsprechenden Absichten, habituellen Neigungen, Gesinnungen unterliegen der religiösen Beurteilung als Sünde, sofern sie die bestimmungsmäßige Verbindung der Menschen zum Reiche Gottes durchkreuzen und dadurch dem Endzweck und der Ehre Gottes selbst (§ 12) zuwiderlaufen<sup>a 3</sup>. Aber auch solche Handlungen und Gesinnungen sind | Sünden, durch welche man die an sich berechtigten Zwecke engern Umfanges in Widerspruch mit den je höheren Zwecken setzt, also die § 28, b bezeichneten Fälle<sup>4</sup>.

a) 1. Mos. 8, 21; Mt. 5, 28; Gal. 5, 16—21; 1. Kor. 6, 9, 10; Tit. 3, 3. — 1. Thess. 4, 3—8; Lf. 15, 21; 1. Kor. 6, 18—20; 8, 12<sup>5</sup>.

### § 37. <sup>6</sup>

Nur die Möglichkeit und die Wahrscheinlichkeit des Sündigens ist darin begründet, daß der menschliche Wille, der sich nach dem erkannten Guten bestimmen soll, eine immer werdende Größe ist, mit dessen Wirksamkeit von Anfang an auch nicht die vollständige Erkenntnis des

<sup>1</sup> 2. = 3. A. +: „b) 1. Mos. 8, 21. . . . 1. Kor. 8, 12.“ [= 1. A. § 36, a.] „1. Joh. 3, 4.“ c) Konf. Aug. I. 2. Post lapsum Adae omnes homines secundum naturam propagati nascuntur cum peccato, hoc est sine metu dei, sine fiducia erga deum et cum concupiscentia.

<sup>2</sup> 2. = 3. A. —: „Man beurteilt . . . Ordnungen treten“ [vgl. 2. = 3. A. § 29 Anfang f. u. S. 63 Anm. 2].

<sup>3</sup> 2. = 3. A. —: „Diese Willensäußerungen . . . zuwiderlaufen<sup>a</sup> [vgl. 2. = 3. A. § 27. Ende f. o. S. 61 Anm. 8].

<sup>4</sup> 2. = 3. A. —: „Aber auch . . . bezeichneten Fälle.“ [Vgl. 2. = 3. A. § 29 Mitte; f. u. S. 63 Anm. 2].

<sup>5</sup> 2. = 3. A. —: „a) 1. Mos. 8, 21 . . . 1. Kor. 8, 12.“ (§ 27, b. [2. = 3. A.] f. o. S. 62 Anm. 1.)

<sup>6</sup> Von hier an findet folgende Verschiebung der §§ statt: 37—54 = 28—45. Vgl. das Inhaltsverzeichnis oben S. 29.

Guten verbunden ist. Eine allgemeine Notwendigkeit zu sündigen kann weder aus der Ausstattung des menschlichen Wesens, noch aus irgend einer Zweckbestimmung<sup>1</sup> desselben, geschweige denn aus einer erkennbaren Absicht Gottes abgeleitet werden<sup>2</sup>. Die Tatsache der allgemeinen Sünde der Menschen wird erfahrungsmäßig dadurch festgestellt, daß der Trieb schrankenlosen Gebrauchs der Freiheit, mit welchem jeder Mensch in die Welt tritt, mit den mannigfachen Reizen zur Selbstsucht zusammentrifft, welche aus der Sünde der Gesellschaft hervorgehen. Daher kommt es, daß sich ein Maß von Selbstsucht in jedem bildet, schon bevor die Klarheit des allgemeinen Selbstbewußtseins in ihm hervortritt.

a) Deshalb ist die Sündlosigkeit Jesu (§ 21, b) nicht im Widerspruch mit seiner menschlichen Art.

### § 38.

Abstufungen der Sünde erscheinen<sup>2</sup> in der Vergleichung zwischen einer einzelnen Handlung und dem Gange oder der Gewohnheit zu sündigen, zwischen der fahrlässigen und der vorsätzlichen sündigen Handlung, zwischen dem unreifen in der Entwicklung befindlichen und dem in seiner Art fertigen Charakter, zwischen der vorsichtigen Selbstsucht, der ungezügelten Leidenschaft, dem Laster, dem Hochmut, der Bosheit. Obgleich diese Formen in dem Begriff des Widerspruchs gegen das Gute zusammentreffen, so bezieht sich ihre Abstufung auf das Maß ihrer Gemeinschädlichkeit und der bei ihnen noch vorhandenen Fähigkeit zur Besserung und Bekehrung<sup>2</sup>.

a) Diese Abstufung ist angedeutet 1. Joh. 5, 16. 17. Sie kommt | ferner<sup>32</sup> zur Geltung, wenn Jesus die Sünde oder die Welt bald als Objekt der Erlösung (Mt. 2, 17; Lk. 13, 2—5; 15, 7. 10. 24. 32; 18, 13) bald als unrettbar

<sup>1</sup> 2. = 3. A. —: „irgend einer Zweckbestimmung“, +: „einer Zweckmäßigkeit für die sittliche Ausbildung“

<sup>2</sup> 2. = 3. A. —: „Abstufungen der Sünde erscheinen“ +: „Sünden sind insbesondere die Handlungen oder sonstigen Willensäußerungen, welche als Unart, Unsitte, fahrlässiges oder absichtliches Unrecht, Verbrechen in Widerstreit mit den abgestuften gesellschaftlichen und rechtlichen Ordnungen treten. Denn zugleich richten sie sich gegen die höchsten Regel des Guten. Aber auch solche Handlungen und Gesinnungen sind Sünde, welche an sich berechnete Zwecke engeren Umfanges (§ 57, c) in der Art verfolgen, daß dadurch ein Widerstreit gegen die je höheren gemeinschaftlichen Zwecke entsteht. Hingegen konstatiert man Abstufungen der Sünde“ [vgl. 1. A. § 36 Anfang und Ende].

bezeichnet (Mt. 8, 38; Mt. 8, 22; 12, 39—45; 13, 49; 16, 4). In demselben Sinne wird im Anschluß an 4. Mos. 15, 27—31 unterschieden zwischen den Sünden, welche aus Unwissenheit oder Irrtum entspringen und deshalb Vergeltung erfahren (1. Petr. 1, 14; Eph. 4, 17—19; Apogesch. 17, 30; 1. Tim. 1, 13; Jak. 5, 19. 20) und denjenigen, welche freiwillig oder mit endgültigem Entschluß getan sind und die Vernichtung nach sich ziehen (Kol. 3, 5. 6; Eph. 5, 5. 6; Apok. 21, 8).

## § 39.

Das Zusammenwirken der vielen in diesen Formen der Sünde führt zu einer Verstärkung derselben in gemeinsamen Gewohnheiten und Grundsätzen, in stehenden Ansitten und sogar in bösen Institutionen. So kommt eine fast unwiderstehliche Macht der Versuchung <sup>a</sup> für diejenigen zustande, welche auf der unreifen Stufe der Charakterentwicklung dem bösen Beispiel um so mehr ausgesetzt sind, als sie das Gewebe der Beweggründe zum Bösen nicht durchschauen. Demgemäß erhält das Reich der Sünde oder die (unsittliche Menschen-) Welt <sup>b</sup> ihren Zuwachs in jeder neuen Generation. Als dieses Gegenteil des Reiches Gottes lastet die gemeinsame Sünde auf allen als eine Macht <sup>c</sup>, welche die Freiheit der einzelnen zum Guten mindestens beschränkt <sup>d</sup>. Die Beschränkung der Freiheit zum Guten durch die eigene Sünde und durch die Verflechtung mit der allgemeinen Lage der Welt ist jedoch streng genommen ein Grad der<sup>1</sup> Unfreiheit zum Guten. Diese aber bildet, abgesehen von dem Reiche Gottes, den gemeinsamen Zustand aller Menschen, weil auch das partielle Gute in seiner Art nur sicher gestellt ist durch den Bestand des Ganzen.

a) Jak. 1, 14. 15; Mt. 9, 43—47 bezeichnen die individuellen Triebe und deren körperliche Organe als Ursachen der Versuchung zur Sünde, sofern die Triebe auf Güter in der Welt sich richten und die Organe den Reiz derselben vermitteln. Daneben gibt die Macht der gesellschaftlichen Gewohnheiten und die Autorität sowie das Beispiel der anderen den versucherischen Anlaß zur Sünde (Mt. 4, 17; 9, 42; 1. Kor. 8, 13; Röm. 14, 13. 21; Apok. 2, 14). Aber auch die Leidenslage der Guten, wenn sie nicht verstanden wird, wirkt in gleicher Weise (Mt. 14, 27. 29; 1. Kor. 1, 23; 1. Petr. 2, 8).

b) Jak. 4, 4; 1. Joh. 2, 15—17. Der Ausdruck „Reich der Sünde“ ist zwar nicht direkt biblisch, ist jedoch durch die Vorstellung vom Teufel als dem Herrn der Welt angezeigt (1. Joh. 5, 18. 19; Joh. 12, 31; 16, 11). Natürlich ist dieser Zusammenhang der Sünde dem Reich Gottes insofern ungleich, als derselbe durch keinen positiven Zweck beherrscht ist.

c) Röm. 3, 9; 5, 20. 21; 6, 12—23.

d) Die absolute Unfreiheit zum Guten, welche die Reformatoren in der Sündhaftigkeit jedes einzelnen ausgedrückt wissen wollen, ist durch das Neue Testament nicht bezeugt, und wird von jenen selbst durch die Anerkennung der iustitia civilis als Leistung des Sünders eingeschränkt.

1 2. = 3. A. —: „ein Grad der“ +: „die“



## § 40.

Zwar ergibt sich der volle Umfang des Daseins und des Unwertes der Sünde erst aus der Vergleichung derselben mit der Aufgabe des Reiches Gottes (§ 34) <sup>1</sup>; jedoch wird ihr Charakter als der Widerspruch gegen die Bestimmung der Menschen, gegen die Freiheit des Willens und gegen die Ordnungen Gottes schon auf allen vorhergehenden Stufen der sittlichen Entwicklung durch eine Selbstbeurteilung festgestellt, welche als Akt der einzelnen entspringend überall auch zu einem Maße gemeinsamer Überzeugung gedeiht. Der Kern aller individuellen wie gemeinsamen Verurteilung des Bösen ist das Schuldgefühl <sup>2</sup>. Dasselbe ist ein Zeugnis einmal davon, daß auch die einzelne sündige Handlung als Handlung nicht überhaupt vergangen ist, sondern zur Störung oder Verkehrung der sittlichen Freiheit fortwirkt, ferner aber davon, daß das in der Freiheit notwendige Bewußtsein der entgegengesetzten Bestimmung sich gegen das sündige Handeln und Begehren aufrecht erhält. Das Schuldgefühl entspringt als dieses unvermeidliche Urteil der Rüge aus dem Gewissen <sup>3</sup>, auf dessen Vorhandensein bei allen gerechnet wird, so lange man ihnen noch ein Maß von Willensfreiheit bei ihrer Sünde zutraut. Wird auch <sup>4</sup> das Gewissen durch die Zunahme des sündigen Hanges geschwächt und das Schuldgefühl bei hohen Graden der Sünde so gut wie erstickt, so <sup>5</sup> ist es mit der Achtung vor der Menschenwürde nicht verträglich, wenn man auch bei dem scheinbar Verstocktesten die völlige Abwesenheit dieser Erscheinung <sup>6</sup> konstatieren wollte.

a) Die Erscheinung des Gewissens in dem unbeabsichtigten rügenden Urteil über eine begangene Handlung ist als Betätigung der Freiheit d. h. der Selbstbestimmung zum Guten zu begreifen, kommt aber natürlich nur unter der Voraussetzung vor, daß man in der sittlichen Gemeinschaft erzogen wird. Das böse Gewissen ist die positive Erscheinung, das sogenannte gute Gewissen ist die

<sup>1</sup> 2. = 3. A. —: „(§ 34)“ +: „(§ 26)“

<sup>2</sup> 2. = 3. A. +: „als Ausdruck der in der Willensfreiheit eingeschlossenen Selbstverantwortung.“

<sup>3</sup> 2. = 3. A. —: „Wird auch“ +: „Allerdings ist das Schuldgefühl als solches keine Kraft, welche die Sünde ungeschehen macht, oder die Fortdauer und Zunahme des sündigen Hanges abschneidet. Vielmehr ist es in vielen Fällen der Anlaß zu trotziger Behauptung des Hanges und zu gesteigerter Auflehnung oder mindestens zur Scheu gegen die Auktorität Gottes. In noch schlimmeren Fällen wird sogar“

<sup>4</sup> 2. = 3. A. —: „so“ +: „Jedoch“

<sup>5</sup> 2. = 3. A. +: „und damit die Unmöglichkeit der Reue“

Abwesenheit derselben. Im Neuen Testament wird jenes bezeugt Hebr. 10, 2. 22; dieses Apgesch. 23, 1; 2. Kor. 1, 12; Hebr. 13, 18; 1. Petr. 3, 16; beide nebeneinander Röm. 2, 15. Daß das gute Gewissen nur einen relativen Wert für die Feststellung des Wertes der richtigen Handlungsweise hat, ist 1. Kor. 4, 3. 4 ausgesprochen. Über die Vorstellung des positiven gesetzgebenden Gewissens vgl. § 66, a.

### § 41.

Unter Übeln versteht man Naturereignisse, welche teils aus dem Naturverlauf, teils aus der Wirkung von Menschen hervorgehend den Gebrauch unserer Freiheit zu unseren Zwecken hemmen. Ein Teil der Übel ist direkt oder indirekt durch das sündige Handeln bewirkt. Allein die Ansicht der vorchristlichen Menschen, daß hervorragende gemeinschaftliche Übel als göttliche Strafen den Schluß auf hervorragende Vergehen gegen die Götter nötig machen, und der entsprechende Grundsatz, daß alle Übel ohne Ausnahme nur Folgen der<sup>1</sup> Sünde und Strafen Gottes seien, sind teils nicht im Einklang mit der Erfahrung, teils im Widerspruch mit der von Christus vorgeschriebenen Weltbeurteilung<sup>a</sup>. Denn überhaupt richtet sich die Vorstellung vom Übel bei verschiedenen Menschen nach der Abstufung ihrer Willensstärke oder ihrer Gewohnheit, ist also durchaus<sup>2</sup> subjektiv bedingt. Andererseits lehrt das Christentum die Notwendigkeit erkennen, daß man gerade durch die Glaubenstreue Leiden auf sich zieht, welche aus seiner Kollision mit den vorhandenen geschichtlichen Mächten entspringen (§ 18, f). Die christliche Weltansicht unterscheidet sich demgemäß von der heidnischen und jüdischen Urteilsweise durch das Partgefühl, welches uns davon zurückhält, einem Menschen seine besonderen Leiden als göttliche Verdammungsstrafen anzurechnen<sup>b</sup>. Hiernach endlich ergibt sich, daß der Christ den Tod, auch wenn derselbe als allgemeines Verhängnis über 35 die erste | menschliche Sünde eingetreten ist<sup>c</sup>, weder als die Strafe seiner persönlichen Sünde, noch überhaupt als das spezifische Hindernis seiner Gemeinschaft mit Gott und seiner Seligkeit, also nicht als das höchste Übel achtet<sup>d</sup>.

a) Joh. 9, 1—3; Lk. 13, 1—5. Vgl. § 18, e.

b) Dieses Partgefühl hat z. B. Luther nicht geübt, als er den tragischen Lebensausgang Zwinglis für ein Strafgericht Gottes wegen seiner Ketereien erklärte (Briefe IV. S. 332. 352).

c) Röm. 5, 12.

d) Röm. 14, 7. 8; Phil. 1, 21—24<sup>3</sup>.

1 2. = 3. A. +: „eigenen“

2 2. = 3. A. —: „durchaus“

3 2. = 3. A. +: „Röm. 8, 35—39.“

## § 42.

Als göttliche Strafen der Sünde kann nur jeder selbst die ihn treffenden Übel beurteilen, wenn er sich dieselben durch das Schuldgefühl zurechnet. Nun ist Strafe überhaupt Rechtsverminderung für unerlaubte Rechtserweiterung, göttliche Strafe also Verminderung oder Aufhebung der bestimmungsmäßigen oder erwünschten Gemeinschaft mit Gott. Demgemäß ist schon der Bestand des ungelösten Schuldgefühls als die eigentliche Strafe Gottes anzusehen, sofern damit der Mangel des Vertrauens zu Gott verbunden ist, welcher die Trennung von der Gemeinschaft mit Gott ausdrückt <sup>1</sup>.

## § 43.

Als Glied der christlichen Gemeinde ist man zu der eigentümlichen Gemeinschaft mit Gott berufen, an dem Reiche Gottes mitzuwirken, welches <sup>2</sup> der Endzweck Gottes selbst ist (§ 13). Zugleich aber wird man durch die Erkenntnis dieser Bestimmung in dem Gefühl der

---

<sup>1</sup> 2. = 3. A. —: „Als göttliche Strafen . . . . Gott ausdrückt“ +: „Als göttliche Strafen der Sünde kann, genau genommen, nur jeder selbst die ihn treffenden Übel feststellen, wenn er sich dieselben durch das Schuldgefühl zurechnet. Dieses gilt sowohl in dem Falle, daß man durch die Erlösung zum Vertrauen gegen Gott gelangt ist (§ 51), als auch in dem Falle des Trostes gegen Gott. Schlimmer freilich ist der Zustand eines Sünders, der die verschuldeten Übel als Unrecht empfindet, oder gar keinen Gedanken an göttliche Weltordnung mit ihrer Erfahrung verbindet. So weit reicht die Analogie der Strafen Gottes und der von menschlicher Rechtsgewalt verhängten Strafen. In beiden Fällen ist die für unerlaubte Rechtserweiterung erfolgende Rechtsverminderung an erscheinenden Übeln anschaulich. Allein die Strafe im religiösen Verhältnis zu Gott, abgesehen von äußeren Übeln, ist die Verminderung oder Aufhebung der bestimmungsmäßigen oder erwünschten Gemeinschaft mit Gott. Demgemäß ist der Bestand der ungelösten Schuld, mag sie stärker oder schwächer oder gar nicht mehr gefühlt werden, als die Strafe Gottes im vollsten Sinne, als die eigentliche Verdammnis anzusehen, sofern damit der Mangel des Vertrauens zu Gott verbunden ist, welcher die Trennung von Gott ausdrückt (§ 27c)“.

<sup>2</sup> 2. = 3. A. —: „der eigentümlichen Gemeinschaft . . . . mitzuwirken, welches“ +: „dem Reiche Gottes berufen, als dem höchsten Gute für die Menschen und als ihrer höchsten gemeinschaftlichen Aufgabe (§ 5), weil dasselbe“

Schuld und der Getrenntheit von Gott, welches aus unserer eigenen Sünde und unserer Verflechtung mit der allgemeinen entspringt, gesteigert. Indem deshalb das Christentum uns eine in sich widersprechende Selbstbeurteilung zuzumuten scheint, so hebt dasselbe doch <sup>1</sup> diesen Kontrast dadurch auf, daß es zugleich die Gewißheit der von Gott verliehenen Erlösung mit sich führt.

## § 44.

Die Erlösung hat im Christentum einmal eine durchaus innerliche, dann aber eine allgemeine religiöse Bedeutung. Aus dem ersten 36 Umstand folgt, daß darunter nicht wie im Alten | Testament die Aufhebung der gesellschaftlichen Übel, insbesondere der politischen Abhängigkeit von fremden Völkern, geschweige denn die Herstellung wirtschaftlichen Wohls zu verstehen ist <sup>a</sup>. Der andere Umstand hat den Sinn, daß die Erlösung sich direkt nicht auf die Beseitigung der einzelnen beherrschenden Macht <sup>2</sup> der Sünde bezieht <sup>b</sup>. Denn dieser Zustand ist zwar allen gemein, aber in jedem auch ein besonderer, kann also auch <sup>3</sup> nur durch die besonderen Gegenwirkungen in der Form des Willensentschlusses bekämpft und beseitigt werden, wozu sich die religiöse Erlösung nur vorbereitend verhält <sup>4</sup>. Dieselbe bedeutet vielmehr <sup>5</sup> im Christentum die Vergebung der Sünden oder die Verzeihung, durch welche die von Gott trennende Wirkung der Schuld der Sünde aufgehoben wird <sup>6 c</sup>.

a) Die Befreiung des Volkes Israel aus dem Knechtsdienst des fremden ägyptischen Volkes zur Selbständigkeit des Gemeinwesens und zur Aufrichtung der eigenen wahren Religion (2 Mos. 15, 13; 20, 2) ist der Typus, nach welchem sich alle gleichartigen Erwartungen der Propheten bei der immer wiederkehrenden Unterwerfung des Volkes unter fremde Mächte richten (Ps. 111, 9; Jes. 35, 10; 45, 17; 51, 11). Die Bekehrung oder die geistige Erneuerung des Volkes ist allerdings dabei mitgedacht (Jes. 10, 21; 32, 15—18; Hesek. 36, 24—30; Ps. 130, 8).

b) Dieses ist auch nicht der definitive Sinn solcher Aussprüche wie Röm. 11, 26. 27; 1. Petr. 1, 18. 19; 2, 24; vielmehr rechnen dieselben auf die Verdeutlichung durch die folgende Gedankenreihe.

- 
- 1 2. = 3. A. —: „doch“      2 2. = 3. A. —: „der“ „Macht“  
 +: „des“ „Zustandes“      3 2. = 3. A. —: „auch“ +: „direkt“  
 4 2. = 3. A. —: „wozu sich . . . verhält“ +: „nachdem man die  
 religiöse Erlösung an sich erfahren hat“      5 2. = 3. A. —: „viel-  
 mehr“      6 2. = 3. A. —: „Wirkung . . . aufgehoben wird“ +:  
 „Schuld der Sünde unter der Voraussetzung aufgehoben wird, daß mit  
 dem Gefühl von ihr weder Gleichgültigkeit noch Trotz gegen Gott ver-  
 bunden ist.“



e) Die Erlösung ist gleich Vergebung der Sünden (Kol. 1, 14; Eph. 1, 7; Hebr. 9, 15; 10, 16—18); die Erlösung gleich Rechtfertigung oder Gerechtsprechung (Röm. 3, 24—26), diese wieder gleich Sündenvergebung (Röm. 4, 5—8). Das Bild des Vergessens oder der Verhüllung der Sünden durch Gott hat nicht den Sinn, daß Gott eine absichtliche Selbsttäuschung über den Bestand der menschlichen Sünden begehe; sondern den im Begriff der Verzeihung ausgedrückten Sinn, daß die an einem Vergehen haftende Auflösung des Verkehres zwischen dem Schuldigen und dem Vertreter der sittlichen Autorität von diesem absichtlich zurückgenommen wird. Dieser Sinn folgt aus der Gleichstellung der göttlichen Verzeihung mit der menschlichen (Lk. 11, 4; Mt. 11, 25).

### § 45.

Die den Bestand der christlichen Gemeinde verbürgende (§ 47) <sup>1</sup> 37 Sündenvergebung oder Gerechtsprechung (Rechtfertigung) ist als göttliche Gnadenabsicht in einem freien Urteil auszudrücken <sup>2</sup>. Dieses lautet dahin, daß die Sünder mit Vorbehalt der Bedingungen, welche noch in Betracht kommen (§ 48—53) <sup>3</sup>, von Gott berechtigt werden, in die engste <sup>4</sup> Gemeinschaft mit ihm und in die Mittätigkeit an seinem eigenen Endzweck, dem Reiche Gottes einzutreten, ohne daß ihre Schuld und ihr Schuldgefühl ein Hindernis dafür bilden <sup>a</sup>. Die Freiheit und Selbstständigkeit dieses göttlichen Urteils besteht darin, daß keine sittliche Leistung (Verdienst) bei den so gestellten Menschen denkbar ist, um dieses Urteil Gottes hervorzurufen oder sachlich zu begründen. Vielmehr rechnet dasselbe nur auf den religiösen Glauben <sup>b</sup> oder auf das Vertrauen zur freien Gnade oder Gerechtigkeit Gottes (§ 16, e), um gültig und wirksam zu werden.

a) Es ist durchaus zweckwidrig, den katholischen und den evangelischen Begriff von der Rechtfertigung aneinander zu messen, da dieselben in Beziehungen gestellt werden, welche zunächst gleichgültig gegeneinander sind. Der katholische Begriff der Gerechtmachung durch Eingiehung der Liebe in den Willen soll nämlich erklären, wie die Sünder befähigt werden gute Werke zu üben. Dieser Gedanke also hat einen andern Zweck als die oben ausgeführte evangelische Formel; an sich könnten beide zugleich wahr sein und nebeneinander gelten, ohne zusammenzustoßen. Indessen stellt die katholische Formel einen geistigen Vorgang mechanisch und materialistisch dar, und steht außer Verhältnis zu dem maßgebenden biblischen Begriff. Denn der von Paulus adoptierte Begriff des δικαιούν (Röm. 3, 26. 30) folgt dem Sinne einer hebräischen Verbalform (hizdik), welche das Prädikat der Gerechtigkeit durch Urteil eines Richters gesetzt werden läßt (Röm. 4, 11).

b) Die durch Gottes Gnadenurteil gesetzte Gerechtigkeit (δικαιοσύνη Θεού) ist bedingt durch den Glauben (Röm. 1, 17; 3, 22. 26; 9, 30; Phil. 3, 9).

1 2. = 3. A. —: „(§ 47)“ +: „(§ 38)“

2 2. = 3. A. —: „auszudrücken“ +: „enthalten“

3 2. = 3. A. —: „(§ 48—53)“ +: „(§ 39—44)“

4 2. = 3. A. —: „engste“

## § 46.

Mit der Sündenvergebung, Verzeihung, Gerechtsprechung (Rechtfertigung) fallen auch die spezielleren Begriffe der Versöhnung mit **38** Gott und der Adoption zum Kindesverhältnis gegen | Gott zusammen. Diese Bestimmungen fügen nur einiges Eigentümliche hinzu. In der Versöhnung nämlich tritt die Sündenvergebung nicht mehr bloß als Absicht Gottes, sondern als der beabsichtigte Erfolg auf. Gemäß der Versöhnung mit Gott hat der Mensch in seinem Glauben und Vertrauen sich den Endzweck Gottes angeeignet, und auf seinen Widerspruch (Feindschaft) gegen Gott verzichtet<sup>a</sup>. In der Adoption (der Annahme als Kind) wird die Gnadenabsicht des Urteils der Sündenvergebung oder Rechtfertigung dahin ausgeführt, daß Gott den Gläubigen sich als Vater gegenüberstellt und sie zu dem völligen Vertrauen eines Kindes berechtigt<sup>b</sup>. Praktische Anwendung aber finden diese Wirkungen der göttlichen Erlösung nur unter der Bedingung, daß der Gläubige zugleich auf den anerkannten Endzweck des Reiches Gottes hin tätig ist und den, sei es absichtlichen, sei es gewohnten Dienst der selbstsüchtigen Zwecke und Neigungen aufgegeben hat<sup>c</sup>.

a) 2. Kor. 5, 18. 19; Röm. 5, 10; Kol. 1, 21.

b) <sup>1</sup> Gal. 4, 4—7; Röm. 8, 14—17. Luthers Katechismus, drittes Hauptstück: „Gott will uns damit laden, daß wir glauben sollen, er sei unser rechter Vater und wir seine rechten Kinder, auf daß wir getrost und mit aller Zuversicht ihn bitten sollen, wie die lieben Kinder ihren lieben Vater“.

c) Da das christliche Leben nur vollständig ist in den beiden Beziehungen der Gewißheit der Versöhnung (oder Gotteskindschaft) und dem Streben nach dem Reiche Gottes und seiner Gerechtigkeit, so dienen diese beiden Reichen sich gegenseitig zur Probe ihrer Richtigkeit und Echtheit<sup>2</sup>. Dieses stellt sich in folgenden Regeln dar. 1. Gewißheit der Versöhnung ist unberechtigt, wenn das Handeln direkt sündhaft oder durch eine vorherrschende Form der Selbstsucht befleckt ist. 2. Das durch zusammenhängende gute Absicht geleitete Handeln ist verfehlt, wenn die Gewißheit der Versöhnung durch vorherrschende Selbstgerechtigkeit befleckt ist. 3. Sofern das sittliche Handeln überhaupt und wegen der daselbe durchkreuzenden Sünde als unvollständig beurteilt werden muß, findet dieser Mangel seine Ausgleichung nicht durch die Gewißheit der Sündenvergebung von Gott, sondern nur<sup>3</sup> durch den Vorsatz und die Ausführung der größeren Anstrengung und der Besserung. Die entgegengesetzte weit verbreitete Annahme beruht auf dem Irrtum, als sei die Sündenvergebung in dem Christentum ein Surrogat für die vorgeblich ursprüngliche Ordnung, daß **39** man | durch mechanische Vollständigkeit der Gesetzerfüllung die notwendige Stellung zu Gott gewänne. Vgl. § 47<sup>4</sup>.

1 2. = 3. A. +: „Mt. 17, 26; 1. Joh. 3, 1;“

2 2. = 3. A. +: „oder bedingen sich gegenseitig“

3 2. = 3. A. —: „nur“ +: „zugleich“

4 2. = 3. A. —: „§ 47“ +: „§ 38“

## § 47.

Die Sündenvergebung oder Versöhnung ist als gemeinsame Grundbedingung der christlichen Gemeinde <sup>1a</sup> für deren Eigentümlichkeit ebenso notwendig, wie die Berufung und der darin enthaltene Antrieb zur Verwirklichung des Reiches Gottes. Es ist eine Rückbildung auf den Standpunkt der alttestamentlichen Religion, bezw. ein Rückfall in die katholische Auffassung der Sache, wenn die Sündenvergebung nur den einzelnen als solchen in Beziehung auf ihr individuelles Schuldgefühl und danach bemessenes Bedürfnis <sup>2</sup> angekündigt wird <sup>b</sup>.

a) Diese Bestimmung folgt daraus, daß Christus in der Einsetzung des Abendmahls (Mt. 14, 24) auf die Weissagung des Jeremia (31, 31—34) von dem neuen Bunde zurückweist, dessen Grundlage die Vergebung der Sünden ist. Wie der Prophet diesen Bund nur der Gesamtheit des Volkes Israel als der bestehenden Gemeinde des wahren Gottes in Aussicht stellt, so denkt Christus folgerichtig an die in den zwölf Jüngern dargestellte <sup>3</sup> Gemeinde, an welcher er den Bund der Sündenvergebung durch das Opfer seines Lebens zur Geltung bringt. — Vgl. Luthers <sup>4</sup> Katechismus, zweites Hauptstück, dritter Artikel: „— in welcher Christenheit Gott mir und allen Gläubigen täglich alle Sünde reichlich vergibt“ <sup>5</sup>.

b) Im katholischen System ist der Gedanke der Sündenvergebung nur in der Form der priesterlichen Absolution der einzelnen innerhalb des Bußsakramentes deutlich zur Geltung gebracht. Das gleiche Verfahren wird nun auch in dem lutherischen Beichtinstitut aufrecht erhalten, ohne daß in dessen liturgischer Ordnung der spezifische Grundsatz der Reformation berücksichtigt wird, daß man infolge der durch Christus vermittelten Erlösung zu der auf die Sündenvergebung gegründeten Gemeinde gehört, und demgemäß ein Bekenntnis begangener Sünden nicht in dem Sinne ablegt, um eine Vergebung derselben als etwas Neues zu empfangen, weil man den Gnadenstand verloren habe.

---

1 2. = 3. A. +: „innerhalb welcher der einzelne diese Gabe Gottes sich aneignet“

2 2. = 3. A. +: „oder als ein immer erst zu erringendes Gut“

3 2. = 3. A. —: „dargestellte“ +: „bestehende“

4 2. = 3. A. +: „kleiner“

5 2. = 3. A. +: „Catech. maior II. 40—42. Credo spiritus sancti opera me sanctificari. Qua autem re illud facit? Per christianorum communionem, remissionem peccatorum, carnis resurrectionem et vitam aeternam. Primum enim singularem in mundo communionem obtinet; haec mater est, haec quemlibet christianum parturit ac alit per verbum. Die Sätze decken sich mit Conf. Aug. I. 5: Per verbum et sacramenta tanquam per instrumenta donatur spiritus sanctus, qui fidem efficit. . . . in iis, qui audiunt evangelium, scilicet, quod deus propter Christum iustificet hos, qui credunt se propter Christum in gratiam recipi. Denn, wie Tractatus de potestate et primatu papae 24 bezeugt: tribuit deus principaliter claves (d. h. das Wort Gottes, das Evangelium) ecclesiae et immediate.“

Diese Beichtpraxis befördert vielmehr den verhängnisvollen Irrtum (§ 46, c) <sup>1</sup>, daß die kirchliche Sündenvergebung ein Surrogat für die mangelhafte Anstrengung zum Guten sei.

### § 48.

40 Die Sündenvergebung ist aus keinem von selbst allgemein | feststehenden Begriff von Gott als notwendig abzuleiten <sup>2</sup>, vielmehr als positive Grundbedingung der christlichen Gemeinde aus dem positiv christlichen Gottesbegriff zu verstehen. Deshalb ist auch ihre Geltung (§ 47) <sup>2</sup> an das eigentümliche Wirken Christi geknüpft (§ 19).

a) Die Liebe Gottes, obgleich sie gelegentlich als der Grund der billigen Nachsicht Gottes mit der Schwäche der Menschen gedeutet worden ist, steht doch nicht als Datum einer sogenannten natürlichen Religion fest, welche es nicht gibt. Aber auch wenn es anders wäre, so bezeichnet die Nachsicht mit der Unvollkommenheit der menschlichen Leistungen eben nicht den Sinn der im Christentum verbürgten Sündenvergebung. Solche Nachsicht würde als göttliches Surrogat der zugestandenen menschlichen Schwäche (§ 46, c) <sup>3</sup> nur den Ernst der sittlichen Verpflichtung preisgeben, und nichts weniger als eine Gemeinschaft der Menschen mit Gott gewährleisten, in welcher gerade die Aufgabe, des Reiches Gottes die regelmäßige Anstrengung des Willens herausfordert.

### § 49.

Die Erlösung oder Sündenvergebung ist der christlichen Gemeinde durch Christus nicht <sup>4</sup> dadurch sicher gestellt, daß er gemäß seinem Prophetenberuf, also als Offenbarer Gottes (§ 20) eine allgemeine Verheißung jenes Inhaltes ausgesprochen hätte, was er eben nicht getan hat <sup>2</sup>. Vielmehr knüpft er selbst im voraus, und nach ihm die ältesten Zeugen jenen Erfolg an die Tatsache seines Todes. Und zwar geschieht dieses insofern, als derselbe den alttestamentlichen Opfern vergleichbar ist <sup>b</sup>, welche gemäß der Gnade Gottes für die israelitische Gesamtgemeinde gebracht worden sind, teils um deren Einwilligung in den Bund mit Gott darzustellen, teils um in jährlicher Wiederholung zur Sündenvergebung zu dienen, d. h. die Integrität des Bundes zu erhalten <sup>c</sup>.

a) Die Anweisung zur Bitte um die Sündenvergebung (Mt. 11, 4) und die Vorschrift der Versöhnlichkeit (Mt. 11, 25) gelten der Gemeinde, welche schon in den zwölf Jüngern besteht, und drücken den Gedanken aus, daß man in dieser Gemeinde sich nicht die Sündenvergebung aneignen kann, ohne zugleich durch die Versöhnlichkeit oder die Feindesliebe die Probe davon abzulegen, daß man in dem sittlichen Dienste des Reiches Gottes tätig ist (§ 46, c) <sup>5</sup>.

---

1 2. = 3. A. —: (§ 46, c) +: (37, c)      2 2. = 3. A. —: „(§ 47)“ +:  
 „(§ 38)“      3 2. = 3. A. —: „(§ 46, c)“ +: „(§ 37, c)“      4 2. = 3. A. +:  
 „schon“      5 2. = 3. A. —: „(§ 46, c)“ +: (§ 37, c)“



b) Mt. 14, 24 bezieht sich auf das Bundesopfer (2. Mos. 24, 3—8). Indem die Israeliten durch diesen Akt in ihre Bestimmung als Eigentum | Gottes und <sup>41</sup> Königreich von Priestern eintreten (2. Mos. 19, 5. 6), so vgl. Apgesch. 20, 28; Apot. 1, 5. 6; Tit. 2, 14. Auf das Vorbild des jährlichen allgemeinen Sündopfers (3. Mos. 16) gehen zurück Röm. 3, 25. 26; Hebr. 9, 11—14; auf das Passahopfer, welches zur Erlösung aus Ägypten gehört, 1. Petr. 1, 18. 19. Indifferent gegen diese Artunterschiede Eph. 5, 2.

c) Jene im mosaischen Gesetze vorgeschriebenen Opfer haben ebenso wie das Opfer bei der Bundschließung die Bedeutung, daß durch diese Leistungen die Bundesgemeinde ihrem Gott entgegenkommt, stützen sich also auf die Gewißheit seiner Bundesgnade. Dieses gilt auch für die Sündopfer, welche sich nur auf solche sündigen Vergehungen beziehen, die keinen Bundbruch hervorbringen (4. Mos. 15, 27—31).

### § 50.

Der Tod Christi hat den Wert des Bundesopfers und des allgemeinen Sündopfers, nicht sofern seine Gegner ihm den Tod angetan haben, sondern sofern er diesem Verhängnis als der durch Gottes Fügung festgestellten Folgerung aus seinem eigentümlichen Beruf in seinem Gehorsam zugestimmt hat <sup>a</sup>. Diese Bedeutung des Todes Christi wird auch in der symbolischen <sup>1</sup> Verbindung ausgedrückt, daß er in seiner Lebensvollendung sowohl dem Vorbilde des Priesters als dem des Opfers entsprochen habe <sup>b</sup>. Also gilt sein Tod als das Opfer zur Begründung der Sündenvergebung für seine Gemeinde oder zur Schließung des neuen Bundes für dieselbe mit Gott nur insofern, als er mit der Aufopferung oder der priesterlichen Selbstbestimmung zusammengefaßt wird, welche seine gesamte Berufstätigkeit ausfüllt <sup>c</sup>.

a) Joh. 10, 17. 18; 14, 31; 15, 13. 14; 17, 19; Röm. 5, 19; Phil. 2, 8; Eph. 5, 2; Hebr. 5, 8. 9. Vgl. § 25, b.

b) Die Kombination im Hebräerbrieft, besonders 2, 17; 4, 14—16; 6, 20. 9, 11. 24—26.

c) Es ist ja auffallend, daß die Briefe im N. T. so wenige Erinnerungen an das Leben Jesu darbieten. Deshalb scheint es so, als ob die Hervorhebung seines Todes als des Aktes der Erlösung auf eine Deutung desselben reche, welche von der Beurteilung seines Lebens möglichst abstäche. Indessen ist es deutlich, daß die Apostel den der Fügung Gottes entsprechenden Tod Christi nur im Zusammenhang mit seinem Berufsgehorsam im Leben als Opfer verstehen. Diese | höchste Probe des Gehorsams Christi gilt als das Opfer zur <sup>42</sup> Erlösung, weil der Tod Christi als ein Kompendium seines wertvollen Lebens im Dienste Gottes und im Dienste der zu gründenden Gemeinde (Mt. 10, 45) verstanden werden konnte.

1 2. = 3. A. —: „symbolischen“

## § 51.

Der Berufsgehorsam Christi kann als Gabe an Gott oder als Opfer und priesterliche Leistung gedeutet werden, indem sein Gut-handeln, Dulden und Wahrheitsreden nicht bloß aus dem Auftrage Gottes, sondern zugleich aus der freien Zuwendung Christi zu Gott abgeleitet wird. Denn durch diesen Berufsgehorsam hat er sich in der speziellen Gemeinschaft der gegenseitigen Liebe mit Gott erhalten<sup>a</sup>. Nun hat er aber seinen Berufsgehorsam nicht bloß für sich, sondern notwendig zugleich in der Absicht geleistet, die Menschen in dieselbe Stellung zu Gott als Vater, die er einnimmt, zu versetzen<sup>b</sup>. Gerade in dieser Absicht hat er ferner auch die gesteigerten Leiden und den Tod als die Probe seiner Gemeinschaft mit Gott mit Geduld und Ergebung in Gottes Willen übernommen. Endlich hat er in dieser Weise alles geleistet, was die Echtheit seiner Gemeinschaft mit Gott und die allgemeine Möglichkeit gleichartiger Gemeinschaft bewähren konnte. In diesen Rücksichten also hat er zum Zweck der vollständigen Gründung seiner Gemeinde dieselbe als der königliche Priester vor Gott vertreten<sup>1</sup>.

a) Joh. 15, 10; 10, 17. 18. Vgl. § 22, c.

b) Joh. 17, 20—26<sup>2</sup>.

---

1 2 = 3. A. +: „c“

2 2. = 3. A. +: „c) Die Ansicht, daß Christus durch die stellvertretende Erbuldung der von den sündigen Menschen verschuldeten Strafe die Gerechtigkeit oder den Zorn Gottes versöhnt und die Gnade Gottes frei gemacht habe, wird durch keine deutliche und direkte Stelle im N. T. begründet. Sie beruht vielmehr auf einer Voraussetzung natürlicher Theologie, deren pharisäischer und hellenischer Ursprung feststeht. Dieselbe hat den Sinn, daß das Recht das der Religion übergeordnete Verhältnis Gottes zu den Menschen sei. Dabei gilt zugleich die jeder Rechtsordnung zuwiderlaufende Annahme, daß dieselbe im ganzen in gleicher Weise durch die Strafe der Übertreter wie durch ihre rechtmäßige Erfüllung erhalten werde. Aber beides ist nicht zu koordinieren. Denn der Zweck des Rechts ist die allgemeine Wohlfahrt eines Volkes oder einer Gesellschaft von Menschen, und die Strafe ist immer nur verständlich als untergeordnetes Mittel zu jenem Zweck (§ 18). Nun ist aber auch jedes Rechtsgesetz nur verbindlich, indem der Gesetzgeber als Wohltäter, als Ordner der öffentlichen Wohlfahrt sich bewährt. Also ist die Güte eines solchen das Motiv für die Anerkennung seines Gesetzes durch die von ihm gestiftete Gesellschaft. Auf Gott angewendet, läßt dieser Satz schließen, daß die Erfahrung von Gottes Güte oder Gnade jedem Gesetze vorausgeht, welches etwa gegenseitige Rechte Gottes und der Menschen ausdrückt. Das *foedus operum* also kann nicht als das Grundverhältnis zwischen beiden gelten; deshalb kann auch vernünftigerweise dasselbe nicht dadurch in das *foedus gratiae* umgewandelt worden sein, daß Christus die Bedingungen jenes erfüllte, um es abzulösen.“

## § 52.

Vergleicht man die Tatsache der bestehenden Gemeinde Christi, zu der wir selbst gehören, mit seiner auf ihre Gründung gerichteten Absicht und mit der priesterlichen Bedeutung seines Lebens und Duldens bis in den Tod, so erprobt sich die Deutung seines Todes, nämlich seiner Lebensvollendung unter dem Gesichtspunkt des Opfers an der Analogie mit den alttestamentlichen Vorbildern. Denn der allgemeine Sinn der symbolischen Handlungen, welche zur Aneignung der Opfergabe von Gott durch die amtlichen Priester geübt worden sind, wird von Petrus in Beziehung auf Christus richtig so ausgesprochen, daß die Gläubigen dadurch zu Gott geführt<sup>a</sup>, ihm mit dem Opfer nahe gebracht werden<sup>b</sup>. Diese Hinzuführung der Menschen findet nun in dem Falle der zu gründenden Gemeinde | Christi unter den Umständen statt,<sup>48</sup> daß sie ursprünglich durch ihre Sünden und ihr Schuldgefühl von Gott getrennt sind. Also dient der Opferakt der priesterlichen Lebensvollendung Christi eben insofern zur Ausstattung der neuen Gemeinde mit der göttlichen Sündenvergebung, als er in der Gründung derselben<sup>1</sup> jene Getrenntheit der Menschen von Gott in die Gemeinschaft derselben mit Gott als ihrem Vater umwandelt.

a) 1. Petr. 3, 18; vgl. Eph. 2, 16, 18; Hebr. 7, 19; 10, 19—22. Derselbe Sinn liegt darin, daß die Gemeinde durch das Opfer Christi geheiligt wird (Joh. 17, 19; Hebr. 10, 14), denn heiligen und zum Eigentum machen und nahe kommen lassen sind gleichbedeutend (4. Mos. 16, 5).

b) Die Symbolik aller gesetzlichen Tieropfer im A. T. hat folgenden Zusammenhang. Der amtliche Priester, welcher legitimiert ist, anstatt des Volkes oder der einzelnen Israeliten deren Gaben Gott nahe zu bringen (korban, das Nahegebrachte), führt diese Absicht aus, indem er das Blut, in welchem das Leben des Tieres ist, an den Altar sprengt, auf welchem Gott mit dem Volke zusammenkommt (2. Mos. 20, 24), und das Tier (oder die bestimmten Teile desselben) in dem Feuer verbrennt, in welchem Gott gegenwärtig ist (3. Mos. 9, 24). Durch diese Handlungen, welche die Gabe an Gott überliefern, bedeckt der Priester das Volk (oder die einzelnen) vor dem gegenwärtigen Gott. Dieses richtet sich nach der Voraussetzung, daß kein lebendiges Geschöpf unberufen in die Nähe Gottes kommen darf, ohne vernichtet zu werden. Aber die nach göttlicher Ordnung dargebrachte Gabe ist die Bedeckung, das Schutzmittel, unter welchem die Bundesgenossen Gottes ideell in die Nähe Gottes gestellt werden. Bei den Sündopfern ist kein Ritus vorgeschrieben, der eine Abweichung ihres Sinnes von dem der Brand- und Heilsopfer anzeigte. Bei dem jährlichen allgemeinen Sündopfer wird nur das Blut des Bodens an den Deckel über der Lade des Zeugnisses (Bundeslade) gesprengt, weil dieses Gerät ein höheres Symbol der Gnadengegenwart Gottes ist, als der Opferaltar. Läßt also Gott auf dem vorgeschriebenen Wege die Volksgemeinde,

<sup>1</sup> 2. = 3. A —: „in der Gründung derselben“    +: „als ihr abhöflicher Vertreter“

welche sich ihrer Sünden bewußt ist, sich nahe kommen, so wird eben dadurch die durch jene eingetretene relative Trennung derselben von Gott aufgehoben. Die gelungene Hinzuführung zu dem gnädigen Gott ist der Grund davon, daß die Sünden vergeben sind, oder nicht mehr von Gott trennen.

### § 53.

- 44 Da die bestimmte Art der Gemeinschaft mit Gott in jeder Religion mit einer entsprechenden Stellung der Menschen zur Welt verbunden ist, so war die Herrschaft über die Welt als ein Attribut Christi nachgewiesen worden, welches in seiner Eigentümlichkeit als des Sohnes Gottes eingeschlossen und in seinem Berufsgehorsam zur Gründung des Reiches Gottes wirksam geworden ist (§ 23). Die Überwindung der Welt durch die Geduld im Leiden ist nun in seinem Berufsgehorsam auch insofern eingeschlossen, als derselbe die priesterliche Vertretung der von ihm zu Gott zu führenden Gemeinde darstellt. Daraus aber folgt, daß auch für diese die Bestimmung zur geistigen Herrschaft über die Welt von ihrer völligen Versöhnung mit Gott untrennbar ist<sup>a</sup>. Umgekehrt nämlich mußte die Feindschaft gegen Gott, die man in der Versöhnung mit Gott aufgibt, als Knechtschaft gegen die Welt gelten. Ein gleichgültiges Verhältnis der mit Gott Versöhnten gegen die Welt ist aber nicht denkbar<sup>b</sup>. Also gehört die geistige Herrschaft über die Welt<sup>c</sup> notwendig zur Versöhnung mit Gott oder zur Gotteskindschaft<sup>1</sup>.

a) Röm. 4, 13; 8, 31—39; 1. Kor. 3, 21—23; Gal. 5, 1; Jak. 1, 9.

Die Kombination erscheint auch in dieser Gedankenreihe: Die Rechtfertigung vor Gott zieht das ewige Leben nach sich; das ewige Leben ist nicht bloß das

---

1 2. = 3. A. —: „§ 53. Da die bestimmte . . . Gotteskindschaft.“  
 +: „§ 44. Die Überwindung der Welt durch die Geduld in seinem berufsmäßigen Leiden ist nicht nur in der Offenbarungsstellung Christi ein Merkmal seiner Gottheit (§ 23, 24) sondern auch in seiner priesterlichen Vertretung der von ihm zu Gott zu führenden Gemeinde als das Merkmal der Vollständigkeit dieser Leistung eingeschlossen. Derselbe Umfang des Berufsgehorsams Christi, der sein Leben ausfüllt und in seinem Tode zur Vollendung kommt, wird unter den zwei entgegengesetzten Gesichtspunkten des königlichen Prophetentums (§ 20—24) und des königlichen Priestertums (§ 40—43), der Vertretung Gottes für die Menschen und der Vertretung der Menschen (als seiner Gemeinde) vor Gott begriffen. Von diesen beiden Seiten seines Berufes (oder Ämtern) ist freilich die erste der zweiten übergeordnet. In diesem doppelten Werte seines Lebens aber ist Christus der Mittler der höchsten denkbaren Gemeinschaft zwischen Gott und den Menschen<sup>a</sup>.“



Schauen Gottes, sondern auch die Herrschaft über die Welt (Röm. 5, 1. 2. 17; 1. Kor. 4, 8), nicht bloß für die jenseitige Zukunft, sondern auch schon für die Gegenwart.

b) Deshalb ist ein Ausdruck wie Gal. 6, 14 nicht der vollständige Ausdruck des Verhältnisses. Die Welt, welche für Paulus infolge der Erlösung durch Christi Tod nicht mehr da ist, ist die Sündenmacht. Aber sofern die Welt das Gebiet der Herrschaft Christi ist, ist sie auch für den Erlösten als ein Objekt seiner Freiheit da.

c) Natürlich ist die Herrschaft der Christen über die Welt nicht als die systematische Ausübung von Rechten gemeint. Indessen ist diese Deutung in dem Sinne der päpstlichen Weltmonarchie (Bonifacius VIII: *Subesse Romano pontifici omni humanae creaturae omnino esse de necessitate salutis*) in der christlichen Kirche nur als Verfehrung des richtigen Gedankens möglich gewesen. Dieser ist die Selbständigkeit des christlichen Charakters (§ 59) <sup>1</sup>.

#### § 54.

Der selbe Umfang des Berufsgehorsams Christi, der sein Leben <sup>45</sup> ausfüllt und in seinem Tode zur Vollenbung kommt, wird also unter den zwei entgegengesetzten Gesichtspunkten des königlichen Prophetentums (§ 20—24) und des königlichen Priestertums (§ 49—52), der Vertretung Gottes für die Menschen und der Vertretung der Menschen (in der Gemeinde) vor Gott begriffen. In diesem doppelten Werte seines Lebens erscheint Christus als der Mittler der höchsten denkbaren Gemeinschaft zwischen Gott und den Menschen <sup>a</sup>. Deshalb vollzieht die von Christus gestiftete Gemeinde diese Gemeinschaft mit Gott als ihrem Vater, und bewährt jeder einzelne die Angehörigkeit zu dieser Gemeinde, sowie seinen Gewinn der Sündenvergebung oder Rechtfertigung und seine Stellung als Kind Gottes durch den Glauben an Jesus Christus <sup>b</sup>. Verglichen mit der Welt ist dieser religiöse Glaube der Stand der christlichen Freiheit <sup>c</sup>, nicht bloß der negativen Freiheit von der Schuld und der Macht der Sünde, sondern der positiven Freiheit und Herrschaft über die Welt, in welcher jene negative Freiheit zugleich zur Erfahrung kommt <sup>2</sup>.

<sup>1</sup> 2. = 3. A. —: „<sup>a</sup> Röm. 4, 13. . . . Charakters (§ 59).“ +: „<sup>a</sup> Hebr. 3, 1; 9, 15; 12, 24.“ [= 1. A. § 54, a].

<sup>2</sup> 2. = 3. A. —: „§ 54. Der selbe Umfang . . . . kommt.“ +: „§ 45. Die Eigentümlichkeit der von Christus gestifteten Gemeinde richtet sich nach dem Werte seines Lebens nicht sofern er Vertreter und Offenbarer Gottes also selbst Gott ist <sup>a</sup>; denn in dieser Beziehung steht Christus ihr gegenüber. Vielmehr entspricht die Art der mit Gott versöhnten Gemeinde, und jedes Einzelnen in ihr, der sich die Rechtfertigung im Glauben an Christus aneignet <sup>b</sup>, der Stellung, welche Christus als Vertreter der Gemeinde im Verhältnis zu Gott und zur Welt bewährt

a) Hebr. 3, 1; 9, 15; 12, 24<sup>1</sup>.

b) Mt. 8, 29; Jak. 2, 1; 1. Petr. 1, 7, 8; 1. Joh. 5, 1; Hebr. 2, 3; Röm. 3, 21, 22; Apgefch. 4, 10—12<sup>2</sup>.

c)<sup>3</sup> Lutherus de libertate christiana: Quemadmodum Christus has duas dignitates (regis et sacerdotis) obtinuit, ita impartit et communes easdem facit cuilibet suo fideli. Hinc omnes in Christo sumus sacerdotes et reges, quicumque in Christum credimus (1. Petr. 2, 9). — Quod ad regnum pertinet, quilibet Christianus per fidem sic magnificatur super omnia, ut spirituali potentia prorsus omnium dominus sit, ita ut nulla omnino rerum possit ei quidquam nocere, imo omnia subiecta ei cogantur servire ad salutem (Rom. 8, 28; 1. Cor. 3, 21—23). — Potentia haec spiritualis est: quae dominatur in medio inimicorum et potens est in mediis pressuris. Ecce haec est Christianorum inaestimabilis potentia et libertas. Nec solum reges omnium liberimi, sed sacerdotes quoque sumus in aeternum, quod digni sumus coram deo apparere, pro aliis orare, et nos invicem ea, quae dei sunt, docere. — Per sacerdotalem gloriam apud deum omnia potest, quia deus facit, quae ipse petit. Ex iis clare videre potest quilibet, quo modo christianus homo  
 46 liber est ab omnibus et | super omnia, ita ut nullis operibus ad hoc indigeat, ut iustus et salvus sit, sed sola fides hoc largitur abunde. An dieser Deutung der im Glauben begründeten Freiheit entscheidet sich der spezifische Gegensatz des Protestantismus gegen den Katholizismus. Dieser schreibt an dieser Stelle den timor filialis vor, die fortwährende Sorge davor, daß man durch Gesezübertretungen Gott beleidige. Diese scheue Furcht vor dem Gesezgeber entspricht dem ganzen katholischen System und hält die Menschen in der Knechtschaft unter dem Gesez der vorgeblichen Bürgschaften des Heiles, welche im unfehlbaren Papste gipfeln (§ 53, c)<sup>4</sup>. Der Protestant hingegen lebt von dem ehrfurchtvollen Vertrauen zu Gott unserem Vater, welches auch den Mut zu dem Streben nach der Gerechtigkeit des Reiches<sup>5</sup> Gottes einflößt, und bedarf dazu keiner andern Bürgschaft als der in dem Menschen Jesus Christus offenbaren Gnade Gottes (Röm. 5, 15).

hat. Da seine Würde als Gottes Sohn ihm auch deshalb eigen ist, weil er sein Leben zugunsten der Gemeinde opfert<sup>c</sup>, so kommt den Gliedern derselben aus der Versöhnung mit Gott die Gotteskindschaft zu (§ 37 b). Weil seine Geduld in Leiden und Tod seine Herrschaft über die Welt zugunsten seiner Gläubigen festgestellt hat, schließt der Glaube an Christus die geistige Herrschaft über die Welt<sup>d</sup>, das ewige Leben in sich, oder die christliche Freiheit<sup>e</sup>.

1) 2. = 3. A. —: „a) Hebr. 3, 1; 9, 15; 12, 24.“ (= § 44, a [2. = 3. A.] f. o. S. 77 Anm. 1). +: „a) Der Gedanke, in welchem Athanasius den Erfolg der Erlösung durch Christus positiv ausgedrückt hat, daß er das menschliche Geschlecht vergottet habe, ist deshalb unsstatthaft.“

2) 2. = 3. A. +: „c) Joh. 10, 15—18. d) Mt. 9, 23; 11, 23. Röm. 4, 13; 8, 31—39; 1. Kor. 3, 21—23; Jak. 1, 9. 1. Joh. 2, 25; 4, 9; Röm. 5, 1. 2. 17; 1. Kor. 4, 8.“ 3) 2. = 3. A. —: „c)“ +: „e) Joh. 8, 36; Gal. 5, 1.“

4) 2. = 3. A. —: „(§ 53, c)“ 5) 2. = 3. A. —: „des Reiches“

### III. Die Lehre von dem christlichen Leben.

#### § 55. <sup>1</sup>

Der einzelne Gläubige in der christlichen Gemeinde eignet sich die Berufung zum Reiche Gottes und die Versöhnung oder Annahme zum Kinde Gottes nicht an, ohne diese Gnadenwirkungen zugleich als Antriebe zu den entsprechenden Selbsttätigkeiten zu erfahren <sup>a</sup>. Deshalb erkennt man auch umgekehrt in der religiösen Beurteilung des zusammenhängenden Lebenswerkes, welches diesen Antrieben entspricht, alles Gute als Wirkung der göttlichen Gnade in uns an <sup>b</sup>. Die Übereinstimmung dieser Antriebe mit dem Zwecke Gottes und die Gleichheit derselben in allen einzelnen wird begründet und verbürgt durch den heiligen Geist in der Gemeinde <sup>c</sup>. Nämlich der Antrieb zum richtigen Wandel, d. h. zur Erfüllung der Aufgabe des Reiches Gottes und der Antrieb zur Betätigung der Gotteskindschaft haben ihren Maßstab an der im Christentum möglichen vollständigen <sup>2</sup> Erkenntnis Gottes als unseres Vaters. Die christliche Gotteserkenntnis aber ist die vollständige, sofern sie mit der Selbsterkenntnis Gottes übereinstimmt <sup>3</sup>. Endlich gehört von Gott aus angesehen die gemäß ihrer Gotteserkenntnis durch die Übung der Liebe erfolgende Ausgestaltung der christlichen Gemeinde in die Selbstoffenbarung Gottes hinein (§ 22, e) <sup>4</sup>. Aus diesen Rücksichten | ist der Gemeingeist, in welchem die Glieder der <sup>47</sup> Gemeinde ihre gleiche Gotteserkenntnis und ihre gleichen Antriebe zum Reiche Gottes und zur Gotteskindschaft gewinnen, der heilige Geist Gottes <sup>d</sup>.

a) 1. Petr. 1, 15; 1. Thess. 4, 7. Der umgekehrte Fall ist abnorm (2 Kor. 6, 1).

b) Phil. 2, 12, 13; Hebr. 13, 20, 21.

c) 1. Petr. 1, 2; 1. Joh. 3, 24; 4, 13; Hebr. 6, 4; 10, 29; 1. Thess. 4, 7, 8; Gal. 5, 5. 6. 22—25; 1. Kor. 3, 16, 17; Röm. 8, 4, 13.

d) 1. Kor. 2, 10—12; Gal. 4, 6; Röm. 8, 15, 16 <sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Von hier an findet folgende Verschiebung der §§ statt: 55—62 = 46—53. Vgl. das Inhaltsverzeichnis oben S. 29 f.

<sup>2</sup> 2. = 3. A. —: „möglichen vollständigen“ +: „gegebenen“.

<sup>3</sup> 2. = 3. A. —: „Die christliche . . . . übereinstimmt.“ +: „Die aus der abschließenden Offenbarung entspringende, also die christliche Gotteserkenntnis deckt sich aber mit der Selbsterkenntnis Gottes.“

<sup>4</sup> 3. A. —: „(§ 22, e)“ +: „(§ 13 b)“.

<sup>5</sup> 2. = 3. A. +: „Melanchthon Loci theol. (1535. Corp. Ref. XXI. p. 366) Scriptura — vult nos spiritus sancti divinitatem in ipsa consolatione

## § 56.

Die Betätigung der Gotteskindschaft in der geistigen Freiheit und Herrschaft über die Welt und die Arbeit am Reiche Gottes füllen das christliche Leben aus, welches im Vergleich mit dem vorausgesetzten Sündenstand neue Schöpfung Gottes ist<sup>a</sup>. Jene Tätigkeiten stehen eben so gewiß in Wechselwirkung<sup>1</sup>, als die Ziele und Beweggründe in beiden Fällen die gleiche überweltliche Höhe einnehmen. Die Wechselbeziehung jener religiösen und dieser sittlichen Tätigkeit bewährt sich darin, daß die religiöse Aufgabe der Herrschaft über die Welt dieselbe Anstrengung des Willens erfordert, wie die sittliche Aufgabe des Reiches Gottes, und daß diese die religiöse Erhebung über die Welt einschließt, ohne welche schon der Gedanke des Reiches Gottes nicht aufzufassen ist<sup>2</sup>. Die Einheit dieser doppelten Lebensbestimmung bewährt sich in der aus beiden Reihen entspringenden Freude oder Seligkeit<sup>b</sup>. Diese ist das Gefühl der religiös-sittlichen Vollkommenheit<sup>c</sup>. Sofern nun die Seligkeit im christlichen Leben in Aussicht genommen wird, so ist dadurch die Ausführbarkeit der Vollkommenheit zugestanden, welche in jenen beiden Beziehungen des Strebens nach dem Reiche Gottes und seiner Gerechtigkeit und der Ausübung der Freiheit über die Welt als Aufgabe gestellt ist.

- 48 a) 1. Petr. 1, 3. 22. 23. Jak. 1, 18; Gal. 6, 15; Eph. 2, 10; Röm. 6, 4. 6; 12, 2; Kol. 3, 9—11; Eph. 4, 22—24. Der übliche Ausdruck der Wiedergeburt für den ideellen Anfang des christlichen Lebens entspricht keinem der in diesen Stellen gebrauchten Ausdrücke. Man hat sich zu hüten, diesen Grund des eigenen christlichen Lebens<sup>3</sup> erfahrungsmäßig und zeitlich<sup>4</sup> feststellen zu wollen. Sachlich fällt die Wiedergeburt oder Neuzugung durch Gott oder die Aufnahme in das Verhältnis der Gotteskindschaft mit der Rechtfertigung (§ 46)<sup>5</sup> zusammen, ebenso mit der Verleihung des heiligen Geistes. Dieses alles aber ist wieder dasselbe mit der Aufnahme in die Gemeinde. Für denjenigen also, welcher zur Selbstständigkeit seines christlichen Lebens durch die unmeßbaren Erziehungswirkungen der christlichen Gemeinde gelangt, ist es ganz unmöglich aber auch überflüssig, einen Anfang jenes Erfolges zu beobachten. Was einzelne dafür ansehen, ist im besten Fall nur als eine Stufe in ihrer christlichen Entwicklung zuzugestehen.

et vivificatione cognoscere. Haec officia spiritus sancti prodest considerare. (p. 367) In hac invocatione filii, in his exercitiis fidei melius cognoscemus trinitatem, quam in otiosis speculationibus, quae disputant, quid personae inter se agant, non quid nobiscum agant."

1 2. = 3. A. +: (§ 37, c)."

2 2. = 3. A. —: „ohne welche . . . aufzufassen ist."

3 2. = 3. A. +: „direkt."

4 2. = 3. A. —: „zeitlich" +: „in bestimmter Zeit."

5 2. = 3. A. —: „(§ 46)" +: „(§ 37)."



b) Röm. 5, 1—4; 8, 31—39; 14, 17. 18; Jak. 1, 2—4. 9. 25; 1. Petr. 1, 3—9; Phil. 4, 4.

c) Jak. 1, 4; 3, 2; 1. Kor. 2, 6; Phil. 3, 15; Kol. 1, 28; 4, 12; Röm. 12, 2; Hebr. 5, 14; 6, 1; 1. Joh. 4, 18; Mt. 5, 48.

## § 57.

Allerdings bleibt die Reihe der pflichtmäßigen Handlungen, in denen man sich die sittliche Lebensaufgabe vorstellen kann, immer unvollständig, weil man teils eine solche Reihe ins Endlose fortgesetzt, teils ihre einzelnen Teile immer dichter aneinander gedrängt denken kann. Wirklich ist auch nicht erst die Rücksicht auf die tatsächliche Fortwirkung der Sünde<sup>a</sup>, sondern schon diese äußerliche und quantitative Auffassung der christlichen Lebensaufgabe der Grund der herkömmlichen Behauptung, daß die Unvollständigkeit der guten Werke unvermeidlich sei, und die Möglichkeit christlicher Vollkommenheit deshalb in jedem Sinne<sup>1</sup> wegfalle. Indessen muß ungeachtet jener unvermeidlichen Unvollständigkeit des menschlichen Handelns die Bestimmung zur persönlichen Vollkommenheit aufrecht erhalten werden, indem dieselbe sich nach der qualitativen Beurteilung des religiös-sittlichen Lebens als eines Ganzen in seiner Art richtet. Nun bedeutet der Begriff des Ganzen, daß die einzelnen Teile eines (organischen) Wesens durch einen allgemeinen Zweck in einer besonderen Art gegliedert sind. Dem entspricht es, daß die christliche Vollkommenheit in der Erzeugung des sittlichen Lebenswerkes<sup>b</sup> und in der Ausbildung des sittlichen und religiösen Charakters besteht<sup>c</sup>. Darin ist eingeschlossen, daß man sein Handeln auf den Endzweck des Reiches Gottes in einem besondern | sittlichen Berufe<sup>d</sup> ausübt, und daß man seine Gotteskind-<sup>49</sup> schaft und Herrschaft über die Welt in den besonderen Lebensbedingungen bewährt, in welche man hineingestellt wird.

a) 1. Joh. 1, 8.

b) Nicht die guten Werke, sondern das in sich geschlossene einheitliche Lebenswerk ist die Aufgabe, welche in den Hauptschriften der Apostel gestellt wird (Jak. 1, 4; 1. Petr. 1, 17; Hebr. 6, 10; 1. Thess. 5, 13; Gal. 6, 4; 1. Kor. 3, 13—15). Die guten Werke kommen nur als die Erscheinung des einheitlichen Lebenszustandes in Betracht (Jak. 3, 13; 2. Kor. 9, 8; Kol. 1, 10).

c) Bei Jakobus unter dem Titel σοφία (1, 5; 3, 17) bei Paulus und sonst unter dem Titel εὐσέμεια (1. Thess. 4, 3—7; 1. Kor. 1, 30; Röm. 6, 19. 22; Hebr. 12, 14; 1. Joh. 3, 3).

d) Dieses tritt bei Paulus deutlich hervor, indem er auf seine Leistungen im Berufe die Erwartung seiner Heilsvollendung begründet (1. Thess. 2, 19; Phil. 2, 16; 2. Tim. 4, 8; 1. Kor. 3, 5—9)<sup>2</sup>.

1 3. A. —: „in jedem Sinne“ +: „überhaupt“

2 2. = 3. A. +: „Vgl. § 57.“

## § 58.

Die Bekämpfung und Unterdrückung der selbstsüchtigen Triebe und Gewohnheiten ist in der Heiligung oder der christlichen Charakterbildung miteingeschlossen<sup>a</sup>. Die Aufgabe derselben besteht nicht in der Ausrottung irgend eines Triebes oder Affektes, sondern in ihrer Veredelung und Reinigung, sei es durch gegenseitige Mäßigung<sup>b</sup> oder<sup>1</sup> durch das Gegengewicht der sittlichen Grundsätze (§ 72). Jene Aufgabe kann und soll auch nicht durch besondere Aufmerksamkeit und besondere asketische Übungen vor dem Beginne des Guthandelns und vor dem Erwerbe der positiven Tugenden gelöst werden. Verfehlt ist ferner das gleichartige Unternehmen des Mönchtums, gewissen Versuchungen zur Sünde durch Absonderung von den fundamentalen Ordnungen der menschlichen Gesellschaft auszuweichen. Denn die bösen Neigungen und Gewohnheiten werden<sup>2</sup> durch die Entwicklung der entgegengesetzten guten unwirksam gemacht; die Tugenden aber werden nur in der Rückwirkung des pflichtmäßigen oder gerechten Handelns auf den Willen selbst hervorgebracht<sup>c 3</sup>. Deshalb ist die christliche Aufgabe der Vollkommenheit mit dem Bewußtsein der habituellen Sündhaftigkeit in der Anweisung ausgeglichen, man solle nach dem gemeinschaftlichen guten Endzweck unter der Leitung<sup>4</sup> der Vorstellung streben, daß man als Glied der christlichen | Gemeinde für die Sünde überhaupt nicht mehr vorhanden ist<sup>d 5</sup>. Dieses ist auch der absichtliche Sinn jeder rechtschaffenen und wirksamen Reue, zu welcher man im Fortschritt der Heiligung nur um so bereitwilliger ist, als man gegen die Nachwirkung der Sünde in sich selbst empfindlicher wird<sup>e 6</sup>. Solche Reue erreicht man aber nicht, wenn man die Empfindung oder Beobachtung der eigenen besonderen Sünde durch die unsichere Abspiegelung derselben in die unermessliche allgemeine Sünde trübt. In der steten Bereitschaft des durchgebildeten Christen<sup>7</sup> zur echten Reue wird die von Jesus vorgeschriebene Sinnesänderung zum Gepräge des ganzen Lebens<sup>f 8</sup>.

a) Jak. 4, 8—10; 1 Petr. 2, 11. 12; Röm. 8, 13; 13, 12—14; Kol. 3, 5—10.

b) Mc. 3, 5<sup>9</sup>.

c) <sup>10</sup> Die Übung der Gerechtigkeit dient zur Heiligung (Röm. 6, 19. 22; vgl. Hebr. 12, 14), d. h. zum Erwerbe des Gott gemäßen Charakters.

1 2. = 3. A. —: „sei es durch gegenseitige Mäßigung<sup>b</sup>, oder.“

2 2. = 3. A. +: „nur“

3 2. = 3. A. —: „c“ +: „b“.

4 2. = 3. A. —: „der Leitung.“

5 2. = 3. A. —: „d“

+ : „c“.

6 2. = 3. A. —: „e“ +: „d“.

7 2. = 3. A. —: „f“

„des durchgebildeten Christen.“

8 2. = 3. A. —: „f“ +: „e“.

9 2. = 3. A. —: „b) Mt. 3, 5.“

10 2. = 3. A. —: „e“ +: „b“.

d) <sup>1</sup> Röm. 6, 11. Damit ist analog, daß die Vollkommenen auch nicht mehr an die zurückgelegten Strecken ihrer Laufbahn denken, sondern nur an die bevorstehenden (Phil. 3, 12—15).

e) <sup>2</sup> 1. Joh. 1, 8.

f) <sup>3</sup> Mt. 1, 15; 2. Kor. 7, 9. 10. — Luthers erste Thesis vom 31. Okt. 1517: „Da unser Mittler und Herr Jesus Christus spricht: tuet Buße, will er, daß das ganze Leben seiner Gläubigen eine stete und unaufhörliche Buße sein soll.“

### § 59.

Die christliche Vollkommenheit, welche dem persönlichen Vorbilde Christi selbst entsprechen wird <sup>a 4</sup>, gliedert sich in die religiösen Funktionen der Gotteskindschaft und Herrschaft über die Welt, nämlich den Glauben an die väterliche Vorsehung Gottes, die Demut, die Geduld, das Gebet, — und in die sittlichen Funktionen des pflichtmäßigen Handelns im besondern Beruf, und der <sup>5</sup> Tugendbildung<sup>b</sup>. In diesem Zusammenhang des geistigen Lebens gewinnt die einzelne Person den Wert eines Ganzen, welcher dem Werte der ganzen Welt als der Ordnung des geteilten und natürlich bedingten Daseins überlegen ist<sup>c</sup>. Darin ist auch die Selbständigkeit gegen jede partikuläre Auktorität eingeschlossen<sup>d</sup>. Dieser Erfolg der christlichen Religion bezeichnet | das Ziel des in allen Religionen wirksamen Triebes (§ 2) <sup>e</sup>, <sup>51</sup> durch die Aneignung des göttlichen Lebens, beziehungsweise der offenkundigen göttlichen Zwecke den Wert unseres geistigen Lebens innerhalb der beschränkenden Verflechtung desselben mit der Natur oder der Welt sicher zu stellen.

a) Das Vorbild Christi wird freilich im Neuen Testament immer nur in einzelnen Beziehungen geltend gemacht, in denen der Liebe (Eph. 5, 2), des Gemeinnsinns (1. Kor. 10, 33; 11, 1; Phil. 2, 2—5), der Geduld im Leiden (1. Petr. 2, 21).

b) Conf. Aug. II, 6: Perfectio christiana est 1. serio timere deum, et rursus concipere magnam fidem et confidere propter Christum, quod habeamus deum placatum, 2. petere a deo, 3. et certo expectare auxilium in in omnibus rebus gerendis iuxta vocationem, 4. interim foris diligenter facere bona opera et servire vocationi. In his rebus est vera perfectio et verus cultus dei, non est in coelibatu aut mendicitate aut veste sordida (Gegensatz gegen die katholische Vorstellung von der nur in Mönchtum zu erreichenden christlichen Vollkommenheit) <sup>7</sup>.

1 2. = 3. A. —: „d)“ +: „c)“

2 2. = 3. A. —: „e)“ +: „d)“

3 2. = 3. A. —: „f)“ +: „e)“

4 2. = 3. A. —: „entsprechen wird“ +: „entspricht“

5 2. = 3. A. +: „sittlichen“

6 2. = 3. A. —: „§ 2“ +: „§ 8“

7 2. = 3. A. +: „Dieser Begriff der christlichen Vollkommenheit entspricht gegensätzlich dem Begriff von der Sünde in Conf. Aug. I. 2 (§ 27, c).“

c) Mt. 8, 35—37: „Wer sein Leben verliert wegen Christus und wegen des Evangeliums, rettet es. Denn was nützt es dem Menschen, falls er die ganze Welt gewinnt und seines Lebens verlustig geht? Denn welchen Ersatz für das Leben gibt es?“ Die Schätzung des Lebens als eines unvergleichlichen Gutes, welches also auch dem Werte der ganzen Welt für uns überlegen ist, ist in dieser Rede Christi als allgemeine Überzeugung vorausgesetzt. Zugleich aber ist vorausgesetzt, daß jeder in dem ihm bevorstehenden Verlust seines Lebens die Geringsfügigkeit desselben gegen die gewöhnliche Ordnung der Welt erprobt, also die jener Überzeugung entgegengesetzte Wahrheit. Sichert man sich aber durch den Anschluß an Christus sein Leben, auch indem man es nach der Ordnung der Welt verliert, so ist unter jener besondern Bedingung die Richtigkeit des von jedem Menschen erhobenen Anspruchs auf überweltlichen Wert bestätigt und die entgegengesetzte Erfahrung ungültig gemacht.

d) 1. Kor. 3, 21. 22.

### § 60.

Der Glaube an die väterliche Vorsehung Gottes ist die christliche Weltanschauung in verkürzter Gestalt<sup>a</sup>. In ihm beurteilen wir unsere momentane Lage zur Welt gemäß unserer Erkenntnis der Liebe Gottes und der aus ihr abgeleiteten Wertstellung jedes Kindes Gottes über der von Gott nach seinem Endzweck, d. h. zu unserem Heile geleiteten Welt; obgleich wir weder die Zukunft erkennen, noch die Vergangenheit sicher durchschauen<sup>b</sup>. Hieraus entspringt diejenige Art von Zuversicht, welche in allen ihren Abstufungen ebensoweit von der aufreibenden Sorge entfernt ist, die aus unserer Stellung zur Übermacht der Natur hervorgehen dürfte, wie von der stumpfen Gleichgültigkeit oder drehten Sorglosigkeit, wie von der stoischen Unerblichkeit, weil dieses alles kein Ausdruck der stetigen geistigen Freiheit sein würde. Insbesondere bietet der Vorsehungsglaube den Maßstab dafür dar, daß man den ersten Eindruck der Übel als Freiheitshemmungen oder als Verdammungsstrafen<sup>1</sup> in ihre Deutung als Güter oder<sup>2</sup> als Erziehungs- und Prüfungsmittel umseht<sup>c</sup>. In dieser Beurteilung der Übel bewährt der Vorsehungsgläubige seine Herrschaft über die Welt ebenso wie seine Erlösung von der Schuld und der Macht der Sünde und seine Versöhnung mit Gott. Allein nicht minder deutlich beleuchtet der Vorsehungsglaube die Erfahrungen von Wohlfühlen oder Glück als Gaben Gottes, welche unsere Dankbarkeit gegen ihn und die Reinigung oder Mäßigung unseres Selbstgefühls erfordern<sup>d</sup>.

<sup>1</sup> 2. = 3. A. —: „Verdammungsstrafen“ +: „göttlicher Strafen“

<sup>2</sup> 2. = 3. A. —: „oder“ +: „das ist“



a) Conf. Aug. I, 20: Qui scit se per Christum habere propitium deum, scit se ei curae esse<sup>1</sup>. Diese Wechselbeziehung zwischen dem speziellen Vorsehungsglauben und der Gewißheit der Versöhnung mit Gott wird nicht dadurch entwertet, daß auch Seneca (de providentia 2) ausspricht: Vir fortis est omnibus externis potentior, nec hoc dico: non sentit illa, sed vincit. — Omnia adversa exercitationes putat. — Patrium deus habet adversus bonos viros animum. Zunächst haben diese Sätze nicht die Bedeutung, daß der Vorsehungsglaube ein Datum der sogenannten natürlichen oder Vernunftreligion sei, welche allen Menschen eigen wäre. Denn es ist die besondere Erkenntnis des stoischen Philosophen, welche nicht für das Heidentum im ganzen eintritt, da diese natürliche Religion jenen Gedanken weder in ihrer polytheistischen Gestalt erreichen kann, noch in der tragischen Dichtung und im Gesamtverlaufe der Philosophie erreicht. Aber jene Sätze Senecas sind den gleichlautenden christlichen Sätzen auch keineswegs gleichartig, weil sie mit der ganzen Härte des stoischen Selbst- und Kraftgefühls in Verbindung stehen: Digni visi sumus deo, in quibus experiretur, quantum natura | humana posset pati. — Praebendi fortunae sumus, **53** ut contra ipsam ab ipsa duremur; paulatim nos sibi pares faciat (cap. 4); — und deshalb mit positiv irreligiösen Ausprüchen verflochten sind: Ego | non miror, si aliquando impetum capiant dii spectandi magnos viros collectantes cum aliqua calamitate. — Non video, quid habeat in terris Iupiter pulchrius, quam ut spectet Catonem, iam partibus non semel fractis, stantem nihilo minus inter ruinas publicas rectum. — Ferte fortiter, hoc est, quo deum anteceditis. Ille extra patientiam malorum est, vos supra patientiam (cap. 2. 6). Insbesondere stimmt zum christlichen Vorsehungsglauben nichts weniger als die Bewunderung, welche Seneca dem Selbstmord des Cato nicht nur für seine Person widmet, sondern auch seinen Göttern zumutet: Non fuit diis immortalibus satis, spectare Catonem semel: retenta ac revocata virtus est, ut in difficiliore parte se ostenderet. Non enim tam magno animo mors initur, quam repetitur. Quidni libenter spectarent alumnus suum, tam claro ac memorabili exitu evadentem (1. c. 2)? Nach christlichem Maßstabe ist der Selbstmord nur aus der Verzweiflung an Gottes Vorsehung verständlich.

b) Röm. 11, 33—36. Vgl. § 18, h.

c) Diese Erkenntnis bricht gelegentlich schon im Alten Testament durch (Jer. 30, 11; Epr. 3, 11. 12; Ps. 118, 18). Innerhalb des Christentums folgt sie aus der notwendigen Deutung der Leidenslage Christi des Gerechten (Mt. 8, 34. 35; Jak. 1, 2. 3; 1. Petr. 1, 6. 7; Hebr. 12, 4—11; Röm. 5, 3. 4; 8, 28).

d) 1. Thess. 5, 16—18. Die Dankbarkeit gegen Gott ist überhaupt das Motiv der Freude, welche als die durchgehende Stimmung im christlichen Leben erwartet wird. Vgl. noch Röm. 14, 17; 15, 13; Phil. 4, 4.

1 2. = 3. A. +: „Die Rechtfertigung durch den Glauben an Christus hat zum Zwecke und zur Erprobung die Ehrfurcht und das Vertrauen auf Gottes Hilfe in allen Nöten. Vgl. Apol. Conf. Aug. II. 8. 18. 34. 35. 45“.

## § 61.

Die Demut ist die Gefühlsstimmung, welche aus der Erkenntnis der väterlichen Leitung durch Gott entspringt und entweder sie begleitet oder als stetige Bereitschaft der Zustimmung zu allen Fügungen Gottes die bewußte Ausübung des Vorsehungsglaubens ersetzt. Als die eigentlich religiöse Tugend ist sie wiederum diejenige Kraft des Selbstgefühls, welche das Urteil dahin leitet, daß übele wie angenehme Erfahrungen als Fügungen Gottes zu betrachten sind, und uns 54 weder niederdrücken noch zur | Überhebung veranlassen dürfen<sup>a 1</sup>. Die Demut ist das Geheimnis des religiösen Menschen vor sich selbst<sup>b</sup>, und ist um so weniger ein Gegenstand der Beobachtung und erschöpfenden Beurteilung durch andere, als sie in keiner sittlichen Eigenschaft oder Handlungsweise direkt aufgeht<sup>c</sup>. Am wenigsten aber findet sie ihre notwendige Erscheinung in zeremonialgesetzlichen asketischen Handlungen, obgleich von jeher gemäß der dualistischen Weltanschauung die Unterschätzung der natürlichen Bedingungen des menschlichen Lebens als eine besonders deutliche Probe der Demut gegen Gott unternommen worden ist<sup>d</sup>.

a) Am deutlichsten ist die Demut in der „Furcht Gottes“ ausgedrückt (1. Petr. 1, 17; 3, 2; Phil. 2, 12; Röm. 11, 20; 2. Kor. 5, 11; 7, 1), welche der Anfang der Weisheit (Eph. 1, 9, 10) d. h. der Gott gemäßen Gerechtigkeit ist.

b) „Die Demut ist wie das Auge, das sieht alles, nur sich selbst nicht; die rechte Demut weiß nicht, daß sie da ist“ (Scriber). Hierdurch wird die Grenze gezogen gegen den reflektierten Eugendstolz des Stoizismus und den reflektierten religiösen Hochmut in allen Arten von Pharisäismus. Das gesunde Gefühlsleben als Ausdruck der stetigen Übereinstimmung mit sich selbst (beziehungsweise mit der Welt und mit Gott) verläuft unter der Begleitung undeutlicher Vorstellungen. Die Erscheinungen von bewußtem und dadurch gesteigertem Lustgefühl können immer nur selten sein und sind insofern von zweifelhaftem Werte, als ihr Aufhören mit Unlust empfunden zu werden pflegt. Hiernach sind die beabsichtigten Fälle von bewußtem religiösem Lustgefühl und die allgemeine religiöse Genußsucht zu beurteilen.

c) Die Demut wird zwar regelmäßig die Bescheidenheit gegen die Menschen nach sich ziehen (beide Bedeutungen treffen in ταπεινός zusammen Mt. 11, 28—30<sup>2</sup>; Phil. 2, 8; Mt. 23, 12; Kol. 3, 12; Eph. 4, 2; Phil. 2, 3; 1. Petr. 5,

---

1 2. = 3. A. +: „Die Demut des Christen entspringt nicht aus dem fortdauernden Bewußtsein seiner Sünde, ist aber auch nicht dagegen gleichgültig. Vielmehr schließt sie mit Rücksicht darauf ein lebhafteres Gefühl der Gnade Gottes und demgemäß die Scheu in sich, unsere, wenn auch noch so wohlgemeinten religiösen und sittlichen Überzeugungen unbedingt als die Sache Gottes anzusehen und zu verfechten.“

2 2. = 3. A. —: „Mt. 11, 28—30“

5), aber auch gelegentlich den Zorn und den Eifer gegen das Schlechte (Mt. 3, 5).

d) Ein solcher Fall wird als gefälschte Demut beurteilt Kol. 3, 20—23. Die zeremonialgesetzliche Bewährung der Demut, als der besonderen Angehörigkeit zu Gott beurteilt Jesus in den Personen der Pharisäer<sup>1</sup> als Heuchelei (Mt. 23; *ὑποκριται* = Schauspieler). Der Eifer, solche oder ähnliche zeremonialgesetzliche Formen der Demut anderen aufzudrängen oder mit Gewalt durchzusetzen, ist der Fanatismus.

## § 62.

Die Geduld gegen die hemmenden Einwirkungen<sup>2</sup> der Welt<sup>3</sup>,<sup>55</sup> welche aus dem Urteil des Vorsehungsglaubens durch das Gefühl der demütigen Ergebung in Gottes väterliche Leitung hervorgeht, ist ursprünglich<sup>3</sup> immer ein Willensentschluß. Allein derselbe kann die Form der Gefühlsstimmung annehmen, und sich so mit der Demut eng zusammenschließen, wenn der ursprüngliche Entschluß des Willens zu der Gegenwirkung gegen die gleichartige Fortdauer bestimmter weltlicher Hemmungen ausreicht. Da nun aber in der christlichen Weltanschauung der Wertunterschied des Übels und des Wohlseins relativ ist, so hat die Geduld als religiöse Tugend ihren Spielraum nicht bloß an den Erfahrungen, welche zuerst als direkte Hemmungen erscheinen, sondern bewährt sich in ihrer Verbindung mit der Demut auch als Mäßigung des Selbstgefühls im Zusammenhange der Erfahrungen des Wohlseins, welche den Menschen verwöhnen und so in die Abhängigkeit von der Welt versetzen können.

a) Jak. 1, 3; 5, 10. 11; 2. Kor. 6, 4; Röm. 5, 3; 12, 12<sup>4 5</sup>.

1 2. = 3. A. —: „in den Personen der Pharisäer“ +: „an den Pharisäern“

2 2. = 3. A. +: „aus“

3 2. = 3. A. —: „ist ursprünglich“, +: „nimmt verschuldete Übel als Strafen Gottes und zugleich als Erziehungsmittel, unverschuldete Übel als Prüfungen oder zugleich vielleicht als die Ehre des Martyriums auf. Die Geduld ist im Grunde“

4 2. = 3. A. +: „Calvini Inst. chr. rel. III. 8, 8. Neque ea requiritur a nobis hilaritas, quae omnem acerbitalis dolorisque sensum tollat; alioqui nulla in cruce esset sanctorum patientia, nisi et dolore torquerentur et angerentur molestia.“

5 2. = 3. A. +: „§ 54. Das Gebet als Danksgiving wie als Bitte ist die bewußte und absichtliche Ausübung des Glaubens an Gottes Vorsehung<sup>a</sup> und der Demut. Als Dank ist es zugleich die Bewährung der Geduld und als Bitte das Mittel, die Geduld zu erwerben oder zu bestärken. In diesen Beziehungen ist das Gebet die Probe, welches der Einzelne vor Gott wie für sich von seinem Versöhnungsstande ab-

## § 63.

Die Begriffe von Tugend und Pflicht stammen in dieser Form aus der philosophischen Sittenlehre. Ihr Gebrauch kann aber auch in der christlichen Sittenlehre nicht entbehrt werden, weil der Stoff beider Begriffe in der richtigen Auffassung des christlichen Lebens eingeschlossen ist. Die <sup>1</sup> Tugenden und die nach dem Begriff der Pflicht geregelten Handlungen sind die Erzeugnisse des auf den guten Endzweck gerichteten Willens. Ihr Unterschied liegt darin, daß die pflichtmäßigen Handlungen aus dem Willen entlassen, die Tugenden in dem Willen selbst erworben werden, daß jene sich auf den Verkehr oder die Gemeinschaft mit den anderen Menschen beziehen, diese dem einzelnen Menschen als solchem angehören. Wenn man nun dennoch auch Handlungen als tugendhaft beurteilt, so zieht man darin nicht ihr Verhältnis zu der Gemeinschaft mit anderen, sondern ihr Verhältnis zur eigentümlichen Kraft des Handelnden selbst in Betracht. Wenn man umgekehrt es auch für Pflicht erklärt, tugendhaft zu werden, so ist dieser Begriff der Pflicht gegen sich selbst eine Abwandlung des regelmässigen Pflichtbegriffs, welche geeignet ist, Verwirrung zu stiften. Jener Titel nämlich ist teils eine unnötige Umschreibung von persönlichen Rechten z. B. der Selbsterhaltung oder der Wahl und der Behauptung des sittlichen Berufes, teils ein in der Erziehungslehre zulässiger Ausdruck der Notwendigkeit, daß der unreife Mensch Tugenden erwerbe.

legt und durch welche er sich in demselben befestigt. Als gemeinsame Leistung der Gemeinde trägt es noch andere Merkmale an sich (§ 79).

a) Petrus Martyr Vermilius . . . . . agnoscere. [= 1. A. § 79, c].

§ 55. Die Erhörung der aus der Not des Lebens an Gott gerichteten Bitten um einzelne Güter, welche in schrankenloser Weise zugesichert zu sein scheint<sup>a</sup>, erfährt doch die Begrenzung durch die Vorbehalte, daß die Bitte mit der Vorsehung Gottes über uns zusammentreffen müsse<sup>b</sup>, und daß man in der Erfüllung der göttlichen Gebote begriffen sei<sup>c</sup>. Endlich wird der Wert der an Gott zu richtenden Bitten von der Probe durch ihre direkte und lückenlose Erfüllung in der Art unabhängig gemacht, daß, wenn wir wissen, daß Gott uns erhört, wir zugleich wissen, daß wir die Güter besitzen, die wir erbeten haben<sup>d</sup>.

a) Mt. 7, 7—11. b) Mt. 14, 36; 1. Joh. 5, 14.

c) 1. Joh. 3, 21. 22. d) 1. Joh. 5, 15. Das heißt: die Gewißheit der Fürsorge Gottes im ganzen läßt sich nicht dadurch stören, daß viele Bitten um einzelne Güter nicht direkt erhört werden, entschädigt vielmehr dafür, daß die Erhörung gewisser Bitten im wörtlichen Sinne nicht eintritt.

1 2. = 3. A. +: „sittlichen“



## § 64.

In der Wirklichkeit treten die pflichtmäßigen Handlungen und der Erwerb der Tugenden weder zeitlich noch räumlich auseinander. Einmal werden die Tugenden gerade durch das stetige pflichtmäßige Handeln erworben (§ 58, b)<sup>1</sup>; andererseits werden sie schon in der Bildung der richtigen Pflichtbegriffe und ihrer Ausführung geübt<sup>a</sup>. Indem sie aber geübt werden, werden sie befestigt, oder vielmehr in immer gesteigerter Kraft erworben. Hierdurch wird kein in sich widersprechender, also falsch aufgefaßter und unmöglicher Vorgang beschrieben. Der sittliche Wille ist eine Kraft, deren Wirkung auf andere und deren Wirkung auf sich selbst in untrennbarer Wechselbeziehung zueinander stehen. Denn eine sittliche Entwicklung des einzelnen Willens in seiner Art ist außerhalb des Gemeinschaftsverkehrs mit anderen Personen überhaupt nicht denkbar.

a) Dieses hat Paulus deutlich erkannt (Röm. 12, 2; Phil. 1, 9—11 vgl. Röm. 2, 18). Das Prüfen des Unterschiedenen, d. h. des Guten und Bösen bedeutet die Auffindung der Pflicht, nämlich desjenigen, was in dem einzelnen Falle zu tun notwendig ist. Kol. 1, 9. 10 wird dann noch das Wechselverhältnis bezeichnet, daß man in Weisheit erkennt, was Gottes Wille im besondern Falle des Handelns ist, und daß durch die Ausführung der erkannten Pflichten die Fertigkeit zur<sup>2</sup> Pflichterkenntnis gesteigert wird.

## § 65.

Die Tugenden werden aus<sup>3</sup> verschiedenen Beziehungen abgeleitet, in welchen der auf den guten Endzweck gerichtete Wille als ein Ganzes zu erkennen ist. Indem der Wille die in der individuellen Anlage enthaltenen Triebe dem guten Endzweck unterordnet, erwirbt er die **Selbstbeherrschung**. Indem er sich die Bedingung des sittlichen Berufes (§ 28)<sup>4</sup> zu seiner Einschränkung wie zu seiner Verstärkung sichert, erwirbt er die **Gewissenhaftigkeit**. Indem er seine planmäßige Betätigung in dem Zusammenhang der Absichten, Vorsätze und Entschlüsse | ordnet, erwirbt er die **Weisheit**, die **Besonnenheit**, die **Entschlossenheit**, die **Beharrlichkeit**. Indem er die gute Gesinnung durch das Motiv der Liebe auf die einzelnen Personen richtet, mit denen man die sittliche Gemeinschaft vollzieht, erwirbt der Wille die **Güte**, die **Dankbarkeit**, die **Gerechtigkeit**<sup>a</sup>.

a) Diese Tafel der Tugenden ist vollständig. Denn diejenigen, welche sonst noch durch den gewöhnlichen Sprachgebrauch dargeboten werden, sind

1 2. = 3. A. —: „(§ 58, b)“ +: „(§ 49, b)“      2 3. A. —: „zur“ +: „der“

3 2. = 3. A. +: „den“      4 2. = 3. A. —: „(§ 28)“ +: „(§ 57)“

teils synonym (Treue mit Gewissenhaftigkeit oder mit Güte), teils sind sie Unterarten der Selbstbeherrschung (Keuschheit, Mäßigkeit, Mäßigung), teils sind sie Pflichtgrundsätze, welche der Tugend der Güte entsprechen (Bescheidenheit, Aufrichtigkeit, Dienstfertigkeit usw.). Dieses ist daran zu erkennen, daß zwar die Güte immer obwalten soll, daß aber diese besonderen Betätigungen nicht in allen Fällen ausgeübt werden dürfen, sondern im Verkehr mit gewissen Personen suspendiert werden müssen.

### § 66.

Die erste Gruppe der Tugenden, nämlich die Selbstbeherrschung und die Gewissenhaftigkeit<sup>2</sup>, begründet die Selbstständigkeit und Ehrenhaftigkeit des Charakters. In den entgegengesetzten Untugenden, der Wollust, der Unmäßigkeit, der leidenschaftlichen Ehrsucht, der herrschsüchtigen Rechthaberei, der Gewissenlosigkeit und Unzuverlässigkeit mangelt dem Willen die Fähigkeit, sich in stetiger Weise selbst zu bestimmen. Nun ist die Ehre die sittliche Selbstständigkeit eines Menschen, sofern sie von den anderen selbstständigen Menschen anerkannt wird. Der Untugendhafte also hat keine sittliche Ehre. Dieselbe kommt aber auch keinem deshalb zu, weil er durch Unterwerfung unter die Vorurteile oder Unsitten eines besondern Lebenskreises sich die Anerkennung seiner Genossen sichert. Endlich darf die Ehre nicht mit der negativen Achtung verwechselt werden, welche man der Menschenwürde auch des Untugendhaften zu erweisen hat.

- 58 a) Die hohe Bedeutung der Gewissenhaftigkeit (2. Kor. 16, 10; 1. Kor. 4, 2) erscheint darin, daß dieselbe für die durch den regelmäßigen Beruf vorgesehenen Handlungen als kompendiärischer Maßstab des Rechten dient. Für die außerhalb des regelmäßigen Berufs notwendige Handlungsweise reicht sie freilich nicht aus. Sie wird aber oft genug auch auf dieses Gebiet als Regel angewendet, indem man an das gesetzgebende Gewissen als an einen zuverlässigen und inappellablen Maßstab für alles sittliche Handeln glaubt. Indessen das Recht dieser Annahme wird dadurch widerlegt, daß es auch irrendes oder schwaches Gewissen (1. Kor. 8, 7—12; 10, 28—31; Röm. 14, 1—4) gibt, welches man in der Person seines Inhabers zu schonen, aber zugleich als eine der Berichtigung durch höhere Maßstäbe bedürftige Instanz zu beurteilen hat. Um so weniger wird die durch falsches Urteil bestimmte Gewissenhaftigkeit einzelner für sich selbst als allgemeine Regel für andere gelten können. Wenn jemand z. B. asketische Satzungen irrigerweise nicht bloß zu seinem eigenen Christenberuf rechnet, sondern nach seiner dadurch bestimmten Gewissenhaftigkeit auch anderen vorschreiben will, so ist sein Gewissen besleckt oder gebrandmarkt (Tit. 1, 15; 1. Tim. 4, 2. 3), weil er den Zweifel an dem Rechte seines Vorgehens unterdrückt haben muß. Vgl. § 61, d<sup>1</sup>.

---

1 2. = 3. A. —: „§ 61, d“ +: „§ 52, d“

## § 67.

Die zweite Gruppe der Tugenden, nämlich die Weisheit, Besonnenheit, Entschlossenheit, Beharrlichkeit<sup>a</sup>, begründet die Klarheit und Energie des Charakters. Denn der gute Zweck, dem einer nachstrebt, wird für seinen Charakter wirkungslos, wenn er in seinen Absichten zerfahren, in seinen Vorsätzen unbesonnen, wenn er unentschlossen im einzelnen und im ganzen wankelmütig ist. In der Fertigkeit des planmäßigen und für den Augenblick zweckmäßigen Handelns alterniert mit der Besonnenheit die Klugheit<sup>b</sup>, indem jene die zu fassenden Vorsätze nach dem Maße der eigenen Kraft, diese nach dem zu erwartenden Widerstand der anderen abmisst.

a) Weisheit 1. Kor. 3, 10; 6, 5; Lk. 21, 15; Mt. 24, 45; 25, 2; Besonnenheit, Nüchternheit 1. Petr. 1, 13; 5, 8; 1. Thess. 5, 6, 8; Entschlossenheit Röm. 14, 22, 23; Kol. 4, 15; Eph. 5, 15, 16; Beharrlichkeit Lk. 8, 15; Hebr. 10, 36; 12, 1; Apok. 2, 2; Röm. 2, 7.

b) Mt. 10, 16; Lk. 16, 8.

## § 68.

Die dritte Gruppe der Tugenden, nämlich die Güte<sup>a</sup>, Dankbarkeit, Gerechtigkeit, begründet den Gemütswert oder die Liebenswürdigkeit des Charakters. Es ist mindestens ein Mangel an Tugend, wenn man aus der<sup>1</sup> durchaus guten Gesinnung heraus die sittlichen Gemeinschaftszwecke rein oder überwiegend sachlich, | also mit Schroff-59 heit und Rücksichtslosigkeit gegen die Personen behandelt, denen man doch Liebe erweisen will. Der volle Umfang der Liebe bewährt sich vielmehr darin, daß man in der Güte die Fertigkeit erwirbt, seine Handlungsweise dem Anspruch der anderen auf unsere Liebe anzupassen, in der Dankbarkeit die Bereitschaft, überall auf die Güte der anderen zu rechnen, und in der Gerechtigkeit die Geneigtheit, den Mangel der anderen an Güte und Dankbarkeit so zu ertragen, daß man durch dessen Wahrnehmung sich nicht zur Schroffheit gegen sie bestimmen läßt. Demgemäß wird die Gerechtigkeit auch die notwendige Strenge gegen Personen nicht üben, ohne sie durch ein erkennbares Maß von Milde zu begleiten<sup>b</sup>.

a) 1. Kor. 13, 4, 5; Gal. 5, 22; Kol. 3, 12; Eph. 4, 32; Phil. 4, 5.

b) Die sittliche Eigentümlichkeit der einzelnen richtet sich nach den Gradunterschieden, in welchen die einzelnen Gruppen der Tugenden entwickelt sind, und nach den verschiedenen Mischungsverhältnissen, die dadurch entstehen. Zugleich ist sie freilich bedingt durch die Art des Berufs, durch den Grad der Intelligenz, und durch die Art und den Grad der Kunsttätigkeit, welche einem jeden überhaupt, und in der Anwendung auf seine sittliche Selbstdarstellung eigen ist.

1 2. = 3. A. —: „der“ +: „einer“

## § 69.

Das Sittengesetz ist in der von Christus aufgestellten Vorschrift der Liebe gegen den Nächsten (§ 6) so allgemein ausgedrückt, daß alle sittlich notwendigen und wertvollen Handlungen in den Umfang der Regel hineinfallen. Allein dieselbe bezieht sich direkt nur auf die Gesinnung und läßt alle übrigen Bedingungen unbestimmt, unter welchen die Notwendigkeit der einzelnen liebevollen Handlung zu erkennen ist. Hierzu gehört nicht nur die Bestimmung über die Arten der Liebesübung (§ 72), sondern auch das Urteil, ob man es im einzelnen Falle mit einem Nächsten im vollen Sinne, oder mit einem unreifen, der Erziehung bedürftigen Menschen, oder mit einem Feinde (§ 26, b) <sup>1</sup> zu tun hat. Endlich fragt es sich, ob man im bestimmten Falle aus der Gesinnung der Liebe überhaupt handeln muß, oder jede Handlung zu unterlassen hat. Die sichere Entscheidung über diese Bedingungen ist aber mit einzuschließen, wenn man sich soll sagen dürfen, 60 daß die bestimmte einzelne Handlung oder auch die Unterlassung | jeder Handlung in dem bestimmten Falle dem Sittengesetze gemäß sei<sup>a</sup>. Diese Bedingungen sind jedoch so unermesslich, daß sie in keiner systematischen, statutarischen Ausführung des Sittengesetzes erschöpft werden können<sup>b</sup>. Denn ein Rechtsgesetz kann in seinen bestimmten Geboten und Verboten darum statutarisch und erschöpfend dargestellt werden, weil die übrigen nicht gebotenen und nicht verbotenen Handlungen erlaubt, d. h. gesetzlich unbestimmt bleiben. Hingegen wird vom Sittengesetz aus auf ein Maß tugendhafter Selbständigkeit der einzelnen gerechnet, demgemäß er zu beurteilen hat, was in jedem Falle sittliche Pflicht ist (§ 64, a), namentlich ob man gerade jetzt durch das allgemeine Sittengesetz genötigt ist, ihm gemäß zu handeln, oder durch die Erwägung der Umstände genötigt, überhaupt nicht zu handeln. Unter diesen Bedingungen wird das vollständig verstandene Sittengesetz zum Gesetz der Freiheit<sup>c</sup>.

a) Dieser Grundsatz entscheidet gegen die jesuitische Moral, welche daraus, daß das allgemeine Sittengesetz nicht an die bestimmten Handlungen hinan reicht, auch den Pflichtbegriff als unbestimmt behandelt, demgemäß die einzelnen möglichen Handlungen jeder festen Bestimmung entzieht, und dieselben nach dem Rechte oder der Rechthaberei der einzelnen zu beurteilen lehrt, nach der Regel, daß der gute Zweck die zu ihm dienenden Mittel rechtfertigt.

b) Dieses bewährt sich auch an der Bergpredigt Christi (Mt. 5—7), deren einzelne Vorschriften teils nur nach <sup>2</sup> Analogie anwendbar, teils auf den Ver-

1 2. = 3. A. —: „(§ 26, b)“ + : „(§ 6, b)“

2 3. A. —: „nach“ +: „durch“



lehr mit Brüdern, d. h. mit Menschen gleicher sittlicher Gesinnung bezogen sind, also immer auf die freie Beurteilung von Umständen rechnen, die in der Regel nicht festgestellt sein können.

c) Jak. 1, 25.

### § 70.

Die sittliche Pflicht ist also das Urteil des Tugendhaften, daß in dem einzelnen Falle, der durch die Schätzung der persönlichen und sachlichen Umstände bestimmt ist, nach dem Sittengesetze notwendig ist, aus der liebevollen Gesinnung zu handeln. Das Element der Freiheit, welches von diesem Urteil der Notwendigkeit einer liebevollen Handlung untrennbar ist, bringt es mit sich, daß verschiedene Menschen in demselben Falle zum Handeln oder zum Nichthandeln verpflichtet sind. Diese Ungleichheit aber, welche der Pflichtbegriff zuläßt, hat nicht die Bedeutung | der Regellosigkeit. Denn da jeder in seinem besondern <sup>61</sup> sittlichen Berufe (§ 28) <sup>1</sup> an der gemeinsamen Aufgabe des Reiches Gottes zu arbeiten und das allgemeine Sittengesetz zu erfüllen hat, so ist dadurch der größte Teil der sittlichen Pflichten im voraus fest bestimmt. Die Berufspflichten also sind die ordentlichen Liebespflichten <sup>2</sup>. Zugleich erklärt sich die Ungleichheit desjenigen, was für verschiedene in demselben Falle pflichtmäßig ist, aus der Verschiedenheit der sittlichen Berufe. Aber auch diejenigen Handlungen, welche nicht durch den bestimmten sittlichen Beruf vorgesehen sind, werden dadurch als notwendig oder als pflichtmäßig erkannt, daß man ihre Analogie zu dem eigenen Berufe feststellt. In diesen Fällen bildet man das Urteil, daß man durch die besonderen Umstände berufen sei, die außerordentliche Liebespflicht zu üben.

a) Weil die Berufspflicht die regelmäßige und ordentliche Form der Liebespflicht ist, wird mit Recht ihre Erfüllung als ein Glied der christlichen Vollkommenheit anerkannt (§ 59, b) <sup>3</sup>. — Für die Feststellung der im Berufe obliegenden Pflichten ist die dem Beruf entsprechende Tugend der Gewissenhaftigkeit in der Formel des gesetzgebenden Gewissens der regelmäßig ausreichende subjektive Maßstab. Die Gewissenhaftigkeit scheint deshalb auch hinzureichen zu dem Urteil darüber, ob man zu gewissen außerordentlichen Liebespflichten berufen sei. Indessen ist gerade dieses Gebiet auch der Spielraum für das irrende Gewissen (§ 66, a), wenn man überfiehet, daß der eigene Beruf seine Schranken hat, und daß manche Handlungen ihm weniger analog sind, als man leicht hin sich einbildet.

1 2. = 3. A. —: „(§ 28)“ +: „(§ 57)“

2 2. = 3. A. —: „ihre“ +: „deren“

3 2. = 3. A. —: „(§ 59 b)“ +: „(§ 50, b)“

## § 71.

Jedoch reicht das Netz der ordentlichen (oder Berufs-) und der außerordentlichen Liebespflichten nicht hin, um alle Willensäußerungen des guten Charakters zu decken. Es fragt sich also, ob das gesamte Handeln, welchem man das Vorurteil des sittlich Erlaubten zugute kommen läßt, welches man also <sup>1</sup> von der direkten Geltung des Pflichtbegriffs auszunehmen pflegt, deshalb überhaupt als sittlich unbestimmbar zu achten, oder dennoch unter die Strenge des Pflichtbegriffs zu beugen, oder vielleicht auf andere Weise sittlich zu regeln ist. Der erste Fall ist nicht wahrscheinlich, weil der Zusammenhang des guten Charakters in sich die sittliche Indifferenz eines großen Gebietes <sup>62</sup> seiner Betätigungen | nichtzulassen würde. Der pedantische Rigorismus des zweiten Falles wird sich schon deshalb nicht empfehlen, weil man sich seiner sittlichen Freiheit als solcher muß versichern können, wenn dieselbe im Begriff der Pflicht mit der gesetzlichen Notwendigkeit zusammentreffen soll. Jene aber muß man z. B. darin bewähren dürfen, daß man in der Wahl des besondern Berufes keiner vorausgehenden Pflicht folgt, daß man nicht verpflichtet ist, überhaupt oder mit einer irgendwie bestimmten Person eine Ehe einzugehen, daß man nicht in allen Fällen verpflichtet ist, für seinen Beruf gegen feindliche Angriffe einzutreten. In diesen Beziehungen übt man vielmehr nur Rechte aus, die man theils ruhen lassen kann, theils in einer Wahl anwendet, die durch keinen Pflichtbegriff meßbar ist. In welcher Weise dennoch auch diese Ausübung sittlich meßbar ist, wird deutlich werden, wenn das andere Gebiet des sittlich Erlaubten in Betracht gezogen wird. Dieses ist nämlich die Erholung, theils als Ruhe von der Anstrengung der Arbeit und als Genuß sinnlicher und geistiger Art <sup>2</sup>, theils als gesellige Unterhaltung und Spiel, theils als die Verbindung von beidem. Die Veranlassung zur Ruhe vom sittlichen Handeln und zum Genuß gewährt die körperliche Bedingtheit unseres geistigen Lebens. Die Veranlassung zu geselligem Spiele körperlicher und geistiger Übung gewährt die Bestimmung unseres Geistes zu der individuellen künstlerischen Selbstdarstellung, welche neben unserer sittlichen Gemeinschaftsbestimmung feststeht. Es entspricht also mehr der Menschenwürde, wenn man seine Erholung von der gemeinnützigen Arbeit nicht im einsamen Stillesitzen, sondern in dem Austausch aller möglichen Kunsttätigkeit sucht. Dieser Inhalt der Erholung ist also

<sup>1</sup> 3. A. —: „also“ +: „demnach“

<sup>2</sup> 2. = 3. A. +: „d. h. als Luxus über die unumgängliche Lebensnotdurft hinaus“,

ursprünglich derart, daß er sich der direkten Unterordnung unter den sittlichen Pflichtbegriff entzieht. Nur im Falle der Störung der Gesundheit wird man auch durch einen Gedanken der Pflicht gegen sich oder gegen die eigene Berufstüchtigkeit zur Erholung übergehen. Jedoch wird die Erholung durch die Pflicht indirekt und negativ begrenzt. Nämlich die Art und die Dauer der Erholung ist dadurch zu regeln, daß man nicht zu der Erfüllung seines Berufes nach der Erholung unfähiger sei als zuvor. In diesem Falle ist die Erholung pflichtwidrig und sittlich unerlaubt. Da also die Regelung der Erholung durch den Pflichtbegriff nicht weiter reicht, so tritt der dritte Fall in Geltung, indem die Bewährung der Tugend den ganzen Umfang der Erholung, namentlich den der geselligen Erholung zu begleiten hat. Man hat in allen Fällen derselben die Gewissenhaftigkeit, die Selbstbeherrschung, die Besonnenheit, die Güte und Dankbarkeit, die Gerechtigkeit zu bewahren; und alles Spiel und alle Unterhaltung ist unerlaubt, welche der Ausübung dieser Tugenden in den Weg tritt. Deshalb aber ergibt sich, daß in diesem Gebiet verschiedenen daselbe erlaubt und unerlaubt ist, je nachdem sie jene Tugenden dabei üben oder nicht. Endlich zeigt sich, daß auch bei der oben besprochenen Ausübung persönlicher Rechte die Tugend als der sittliche Maßstab mitwirken muß<sup>1</sup>.

## § 72.

Die Liebespflichten, welche aus der allgemeinen, liebevollen Gesinnung abzuleiten sind, lassen sich nach den Arten der Anwendung der Güte einteilen; und hieraus ergeben sich besondere Grundsätze, welche die Entscheidung über das<sup>2</sup> pflichtmäßige Handeln erleichtern. Die Güte bewährt sich entweder in der positiven liebevollen Achtung der anderen Personen, oder in der Unterstützung ihrer berechtigten Zwecke, oder in der Nachsicht mit den Mängeln ihrer Tugend. Im ersten Falle ergeben sich die Grundsätze der Bescheidenheit und der Aufrichtigkeit; im zweiten die Grundsätze der Rechtlichkeit, der Dienstfertigkeit, der Wohltätigkeit, der Wahrhaftigkeit; im dritten die Grundsätze der Verträglichkeit und der Versöhnlichkeit.

<sup>1</sup> 2. = 3. A. +: „Calvini Inst. chr. rel. III. 10. 2. Iam si reputemus, quem in finem deus alimenta creaverit, reperiemus non necessitati modo, sed oblectamento quoque ac hilaritatem voluisse consulere.... Annon res multas citra necessarium usum commendabiles nobis reddidit?“

<sup>2</sup> 2. = 3. A. +: „einzelne“

## § 73.

Die liebevolle Achtung der anderen schließt die negative Achtung der Menschenwürde und die Schonung aller Arten von Eigentum der anderen ein, welche die vorausgehenden Bedingungen der Liebe sind, und schon durch die Ordnung des öffentlichen Rechtes gewahrt werden<sup>a</sup>. Denn an und für sich kann die negative Achtung auch in der vollständigen Gleichgültigkeit gegen die anderen geübt werden, führt also allein zu keiner sittlichen Gemeinschaft. Die Grundsätze der Bescheidenheit und der Aufrichtigkeit aber bezeichnen die Achtung vor dem andern in der Beziehung, daß man durch Handeln und Reden eine **64** sittliche Gemeinschaft mit ihm eingeht. | Die Bescheidenheit ist die pflichtmäßige Einschränkung des Selbstgefühls, welche daraus entspringt, daß man in dem andern den Wert der mit ihm zu schließenden Gemeinschaft anerkennt<sup>b</sup>. Die Aufrichtigkeit ist die pflichtmäßige Äußerung des stetigen Gemeinfinnes, welcher den Wert des andern zum Zwecke der mit ihm einzugehenden Gemeinschaft anerkennt<sup>c</sup>.

a) Dieser Grundsatz beherrscht die Gebote der zweiten Tafel des mosaischen Gesetzes (§ 6, d).

b) Der richtige Begriff der Bescheidenheit bedarf es noch immer, gegen den falschen asketischen Begriff durchgesetzt zu werden, welcher z. B. von Thomas von Kempis (*de imitatione Christi* I. 7) ausgesprochen wird: *Si aliquid boni habueris, crede de aliis meliora, ut humilitatem conserves. Non nocet, si omnibus te supponas; nocet autem plurimum, si vel uni te praeponas.* So wie diese Regel dem natürlichen Eindrucke vieler Erfahrungen entgegenwirken soll, schreibt sie innerhalb der steten Vergleichung mit den anderen eine reflektierte Selbstbeobachtung vor. Diese aber wird um so ungesunder sein, als der beabsichtigte Erfolg oft genug nur im Widerspruch mit der Wahrheit erreicht werden wird. Allein<sup>1</sup> es kann in der Bescheidenheit nicht darauf ankommen, daß man einen unreifen Menschen für reifer als sich selbst ansieht usw.; sondern es kommt darauf an, daß man sich als einzelnen dem Werte der Gemeinschaft unterordnet, die man erstrebt, indem man sich redend oder handelnd in Beziehung zu einem andern setzt. Indem das Nichten über die anderen Mt. 7. 1—5 verboten ist, so wird uns dadurch auch nicht der Verzicht auf jede sittliche Beurteilung der anderen zugemutet. Aus der Vergleichung jener Regel mit Jak. 4, 11. 12; Röm. 14, 4 ergibt sich vielmehr, daß dasjenige Nichten über den andern pflichtwidrig ist, welches sich indirekt über den Gesetzgeber selbst erhebt oder den Wert des andern für Gott ignoriert. Damit nämlich würde auch sein Wert für unsere Gemeinschaft mit ihm verneint, deren Notwendigkeit eben im christlichen Gesetze und in der gemeinsamen Angehörigkeit zu Gott festgestellt ist. Man kann also z. B. die geringere sittliche Stufe eines andern der Wahrheit gemäß sich klar machen, und ihm doch die Bescheidenheit erweisen, nämlich die liebevolle Achtung seiner Person, daß er uns der Erziehung oder der Besserung wert ist.

---

1 2. = 3. A. —: „Allein“ +: „denn“



c) Die pflichtgemäße Aufrichtigkeit fällt nicht mit der natürlichen Offenheit zusammen, obgleich sie durch dieselbe erleichtert werden, und der Stoff der individuellen Selbstmittheilung nicht bloß in dieser, sondern | auch in jener ent-65 halten sein wird. Aber derselbe kommt in der Aufrichtigkeit nicht zur Geltung ohne die Einschränkung durch den Gemeinschaftszweck, den man in der Berührung mit dem andern verfolgt. Diese Einschränkung der natürlichen Offenheit in der Aufrichtigkeit wird auch je nach der Art der Menschen, mit denen man zu tun hat, von verschiedenem Maße sein. — Die beiden Negationen Unbe- scheidenheit und Unaufrichtigkeit bezeichnen direkte und positive Verletzungen der Achtung, die letztere als Falschheit unter dem Scheine der Aufrichtigkeit. Davon ist aber die Nichtaufrichtigkeit oder Verschlossenheit als bloß negative Erscheinung unterschieden.

## § 74.

Die liebevolle Unterstützung der berechtigten Zwecke der anderen schließt das rechtliche Verhalten in allen denjenigen Beziehungen zu denselben in sich, welche durch Vertrag geordnet sind. Denn da das Recht das Mittel zur gesicherten Ausübung der sittlichen Freiheit ist, so ist in der liebevollen Gesinnung auch die Gesinnung für das Recht enthalten (§ 31) <sup>1</sup> und ordnet die Rechtspflichten gegen die anderen durch den Grundsatz der Rechtlichkeit<sup>2</sup>. Allerdings bezieht sich die Rechtlichkeit auf solche Verhältnisse zu den anderen, in denen es auf den gegenseitigen Vorteil ankommt. Hingegen ist mit der Übung von Dienstfertigkeit, Wohltätigkeit und Wahrhaftigkeit notwendig das Merkmal der Uneigennützigkeit, oder der Verzicht auf den eigenen Vorteil bei der Unterstützung der anderen verknüpft. Indessen wird dieser Abstand zwischen dem Grundsatz der Rechtlichkeit und den anderen dadurch vermindert, daß jene die Billigkeit in der Beurteilung derer nach sich zieht, welche uns rechtlich verpflichtet sind und zunächst nur auf unsere Rechtlichkeit Anspruch haben. Die Billigkeit nämlich ist zwar kein Maßstab von Liebespflichten, sie drückt aber die Anerkennung aus, daß unser im Augenblick nur durch Vertrag geordnetes Verhältnis zu den anderen durch das Recht nicht erschöpft wird, daß vielmehr der gegenwärtig rechtlich gegen uns Verpflichtete Menschenwürde und sittliche Freiheit besitzt und in jedem Augenblick uns den Anlaß zu Liebespflichten geben kann. Die eigentlichen Liebespflichten aber entspringen erst dann, wenn keine Gegenseitigkeit von Rechten im Spiel, wenn also die Uneigennützigkeit möglich ist. Dieses ist der Fall, indem die berechtigten Zwecke der anderen in der Dienstfertigkeit durch | persönliche Leistungen, — in der66 Wohltätigkeit durch Mittheilung von Eigentum, — in der Wahrhaftigkeit durch Mittheilung von Wissen unterstützt werden<sup>b</sup>.

a) Deshalb ist die Rechtlichkeit an sich ebenso außerhalb der liebevollen Gesinnung möglich, wie die negative Achtung vor den Personen und dem

1 2. = 3. A —: „(§ 31)“ +: „(§ 60)“

Eigentum der anderen (§ 73, a). Beides ist in dem Begriff der *iustitia civilis* zusammengefaßt, welche nach reformatorischer Lehre auch im Sündenstande möglich ist. Zu bemerken ist aber, daß auch in diesem Begriff der Rechtlichkeit nicht die positive Gesetzgebung, sondern die Idee des Rechtes den Maßstab bildet. Denn diese Rechtlichkeit schließt auch solche Formen des Betruges aus, welche durch die positive Gesetzgebung zugelassen werden<sup>1</sup>, z. B. den Wucher, d. i. die Ausnutzung der Not eines andern zu eigenem Vorteil in der Form des rechtlichen Vertrages.

b) Die drei Grundsätze haben ein gemeinsames Gegenteil an der grundsätzlichen Ungefälligkeit, welche persönliche Dienstleistungen, Gaben und Wahrheitsmitteilungen (in ungefälliger Schweigsamkeit und Verslossenheit) versagt. Die Wahrhaftigkeit aber findet noch schärfere Gegensätze an der Lüge, beziehungsweise an der grundsätzlichen Lügenhaftigkeit. Lüge ist nicht jede unwahre Rede. Im Gebiete der Kunst, im Scherz, in der Täuschung von Kindern oder von Kranken oder von Feinden ist unwahre Rede unter Umständen entweder erlaubt oder gar geboten. Lüge ist jedoch die unwahre Rede, wenn mit ihr die Absicht auf die Beschädigung des andern oder auf den eigenen unerlaubten Vorteil oder auf beides verbunden ist. Die Lügenhaftigkeit ist die aus solcher Absicht oder auch aus Gleichgültigkeit gegen die Wahrheit entsprungene habituelle Neigung zur Unwahrheit, welche die Absicht auf Unterstützung der anderen durch Wahrhaftigkeit ausschließt.

### § 75.

Die liebevolle Nachsicht mit dem Mangel der Tugend der anderen äußert sich grundsätzlich in der Verträglichkeit bei bestehendem Verkehr, und in der Versöhnlichkeit, wenn der Verkehr durch Streit abgebrochen war. Beide werden sich von der schlaffen Nachgiebigkeit gegen Unsitte dadurch unterscheiden, daß sie mit der Aufrichtigkeit verbunden sind<sup>a</sup>. Übrigens ist das pflichtmäßige Handeln nach diesen und allen vorhergehenden Grundsätzen, mit Ausnahme der Rechtlichkeit, der Einschränkung durch die Rücksicht unterworfen, ob die Art und 67 der Grad der sittlichen | Charakterbildung der anderen die sittliche Gemeinschaft mit ihnen überhaupt oder in irgend einem Maße gestattet<sup>b</sup>. Die Übung der Rechtlichkeit aber ist unter allen Umständen unumgänglich.

a) Mt. 5, 23. 24.

b) Mt. 7, 6.

### § 76.

Die Vollkommenheit, welche<sup>2</sup> in der Übung der religiösen und sittlichen Tugenden und in der durch den sittlichen Beruf geordneten

1 2. = 3. A. —: „die positive Gesetzgebung zugelassen werden“ +: „den Buchstaben des Gesetzes und die daran gebundene Rechtsprechung unter Umständen straffrei sind“

2 2. = 3. A. +: „auf Grund der Gnade Gottes und gemäß der Erlösung durch Christus“

Ausübung der Liebespflichten besteht (§ 59) <sup>1</sup>, ist von dem Gefühl der Seligkeit notwendig begleitet (§ 56) <sup>2</sup>. In der gegenwärtigen Weltlage gelingt es nur den einzelnen, diese Höhe der christlichen Charakterbildung zu erreichen und im Kampfe mit der eigenen Sünde so wie in der Geduld gegen die äußeren Hemmungen zu behaupten, indem das sittliche Bartgefühl alle Mängel und Vergehungen, die dabei vorkommen, um so schärfer beleuchtet (§ 58, e). Indessen ist es nicht möglich, eine Gemeinschaft der Vollkommenen als solcher herbeizuführen, also etwa innerhalb der Gemeinde der Gottesverehrung einen engeren Kreis derselben aufzurichten. Denn das Streben nach dem Reiche Gottes ist niemals für die Beobachtung der anderen so offenbar, daß man daraufhin eine besondere Verbindung eingehen könnte (§ 9). Auch würde die im Reiche Gottes gesetzte Aufgabe der Erziehung viel mehr gehemmt als gefördert werden, wenn sich die charaktervollen Christen als ein besonderer engerer Bund von den übrigen absonderten <sup>3</sup>. Jedoch ist das Gemeinschaftsinteresse an der christlichen Religion durch die Überzeugung, daß immer einzelne die Höhe der christlichen Vollkommenheit einnehmen, nicht befriedigt. Deshalb entspringt aus ihm die Hoffnung, daß die in ihrer Art vollkommenen Christen ihr gemeinschaftliches Ziel des Lebens und der Seligkeit unter anderen Bedingungen des Daseins erreichen, als in der erfahrungsmäßigen Weltordnung <sup>3</sup>.

a) Diese Ordnung ist ursprünglich im Buddhismus wirksam, ist von da auf den Manichäismus übergegangen, ist von daher auf die Beurteilung des christlichen Mönchtums angewendet worden, und kommt endlich in den pietisti-

1 2. = 3. A. —: „(§ 59)“ +: „(§ 50)“

2 2. = 3. A. —: „(§ 56)“ +: „(§ 47)“

3 2. = 3. A. —: „In der gegenwärtigen . . . Weltordnung“.

+ : „Sofern es einzelnen gelingt, diese Höhe der christlichen Charakterbildung zu erreichen und im Kampfe mit der eigenen Sünde so wie in der Geduld gegen die äußeren Hemmungen zu behaupten, so werden gerade solche aus ihrem gesteigerten Bartgefühl das Urteil schöpfen, daß sie mit Mängeln und Unvollkommenheit behaftet sind. Deshalb werden gerade diese es ablehnen, eine Gemeinschaft der Vollkommenen herbeizuführen, also etwa innerhalb der Gemeinde der Gottesverehrung einen engeren Kreis derselben aufzurichten <sup>2</sup>. Vielmehr richtet sich der christliche Glaube, welcher aus der Veröhnung durch Christus des ewigen Lebens (§ 45) gewiß ist, und dieses Gut in Übung der Gerechtigkeit wie in Heiligung (§ 47, b) festhält, an der Hoffnung auf, daß die Vollendung des Reiches Gottes als des höchsten Gutes unter Bedingungen bevorsteht, welche über die erfahrungsmäßige Weltordnung hinausliegen (§ 8)“.

68 fchen Vereinigungen wieder zum Vorschein. In allen diesen gleichartigen Erscheinungen tritt die religiöse Tendenz auf abstrakte Verneinung der Welt hervor, welche in abgestufter Weise den genannten Religionen und Richtungen gemeinsam ist. Zugleich ergibt sich, daß die Absonderung der perfecti von den auditores (so ist die Klassifizierung im Manichäismus) immer nur angezeigt ist, wenn ein starker Zug zur zeremonialgesetzlichen Ausprägung der Religion zugrunde liegt.

### § 77.

Das ewige Leben entspringt als die gemeinsame Bestimmung der Christen aus der Versöhnung durch Christus (§ 53, a), also aus der Gnade Gottes; aber als das in der Gemeinschaft zu erreichende eigentümliche Ziel eines jeden ist es bedingt durch die Übung der Gerechtigkeit und die Heiligung<sup>a</sup>. Als das übernatürliche und überweltliche Ziel der im Reiche Gottes zu vereinigenden Menschheit (§ 8) ist es ferner nur dann zu begreifen, wenn die natürlichen Bedingungen, an die unser geistiges Leben in der gegenwärtigen Weltordnung gebunden ist, dereinst weggelassen oder verändert werden. Dem Eintreten jenes Zieles und dieser Umstände hat Christus und haben die Apostel in größerer zeitlicher Nähe entgegengesehen, als es sich erfüllt hat, und in den dramatischen Formen der Vorstellung vom göttlichen Weltgerichte<sup>b</sup>, welche von den alttestamentlichen Propheten dargeboten wurden. Nun stellt auch die Naturwissenschaft mit ihren Mitteln den Ablauf der Bedingungen der gegenwärtigen Weltordnung, insbesondere die Auflösung des Sonnensystems in Aussicht, durch welches die Existenz der Erde beherrscht wird. Andererseits begründet eben die im Christentum entspringende religiöse Schätzung unseres geistigen und sittlichen Lebens die Hoffnung auf die Erhaltung und Befestigung desselben in der Gemeinschaft mit Gott und mit dem Reiche der vollendeten Geister<sup>c</sup>. So entschieden nun die subjektive Gewißheit dieses Zieles in dem Gefühle von dem Werte unseres christlich ausgebildeten Lebens ist, so undeutlich bleiben notwendig die besonderen Anschauungen von dessen Herbeiführung und jenseitiger Ausgestaltung, weil unsere gegenwärtige Erfahrung nicht daran reicht. Deshalb haben alle im N. T. dargebotenen Formen der Vorstellung von den letzten Dingen eine symbolische Bedeutung, und auch diejenigen Beziehungen, welche als Schemata der religiösen Hoffnung anerkannt werden müssen<sup>d</sup>, lassen sich nicht mit einem direkt anschaulichen Inhalte ausfüllen<sup>1</sup>.

1 2. = 3. A. —: „Das ewige Leben . . . ausfüllen“. +: „Dem Eintreten jenes Zieles und dieser Umstände hat Christus und haben die Apostel in zeitlicher Nähe entgegengesehen; sie rechnen, nach der Vorstellung der alttestamentlichen Propheten, auf das göttliche Welt-



a) Röm. 6, 22. Vgl. § 58, c<sup>1</sup>.

b)<sup>2</sup> Mt. 8, 38; 9, 1; 1. Petr. 4, 7; Jak. 5, 8, 9; 1. Joh. 2, 28; | 1. Thess. 4, 69  
15; 1. Kor. 10, 11; 15, 52; Hebr. 10, 35—37. Vgl. dagegen 2. Petr. 3, 4—9.  
— Apok. 19, 11—22, 15; 1. Petr. 4, 5; Hebr. 10, 30, 31; 2. Kor. 5, 10; Mt. 25,  
31—46<sup>3</sup>.

c) Hebr. 12, 23<sup>4</sup>.

d) Dahin gehört die Erwartung des Fortlebens in einem dem Geiste völlig  
entsprechende Leibe (1. Kor. 15, 35—53; 2. Kor. 5, 1; Phil. 3, 20, 21), ferner  
die Bestimmung derer, welche nicht selig werden, deren Schicksal zwischen end-  
loser Qual und definitiver Vernichtung schwankend bleibt (Mt. 9, 43—48;  
Apok. 19, 20; Röm. 2, 9, 12; 9, 22; Phil. 3, 19; Apok. 17, 8, 11; Mt. 7, 13).

gerichtet als sinnenfälliges Ereignis auf der Erde, durch welches die  
Herrschaft Christi über das Reich Gottes auf der Erde vorbereitet  
werden soll<sup>a</sup>. Durch die Wiederbelebung der gestorbenen Gläubigen  
und die sinnenfällige Wiedererscheinung Christi selbst<sup>b</sup> wird die nun-  
mehr beginnende Epoche seiner Herrschaft in Kraft gegen die frühere  
abgegrenzt. Diese Form der Zukunftserwartung hat sich in der Kirche  
nicht behauptet, wenn sie auch in sektiererischen Kreisen aufrecht er-  
halten wird. Die in der Kirche gepflegte Hoffnung verzichtet darauf,  
daß die Erde der Schauplatz jener Herrschaft Christi sein werde, indem  
sie die praktischen Wahrheiten des göttlichen Gerichtes und der Trennung  
der Beseigten und Verdammten, hierin aber die endgültige Voll-  
ziehung des höchsten Gutes an jenen feststellt<sup>c</sup>. Wie sich eine zusammen-  
hängende Theorie von den letzten Dingen durch die Benutzung der Data  
des N. T. überhaupt nicht erreichen läßt, so bleiben auch die Andeu-  
tungen im N. T., welche dem Zustande der Beseigten und Verdammten  
gelten, jenseits der Möglichkeit einer deutlichen Vorstellung<sup>d</sup>. Es kommt  
aber hierin überhaupt nicht auf die Befriedigung der Wissbegierde an,  
sondern darauf, daß keiner selig ist außer in der Verbindung mit allen  
Seligen im Reiche Gottes“.

1 2. = 3. A. —: „a) Röm. 6, 22. Vgl. § 58, c“

2 2. = 3. A. —: „b)“ +: „a)“

3 2. = 3. A. +: „b) 1. Thess. 4, 16, 17.“

4 2. = 3. A. —: „Hebr. 12, 23.“ +: „Conf. Aug. I. 17. Christus appa-  
rebit in consummatione mundi ad iudicandum et mortuos omnes resuscitabit;  
piis et electis dabit vitam aeternam et perpetua gaudia, impios autem-  
homines ac diabolos condemnabit, ut sine fine crucientur“

## IV. Die Lehre von der gemeinschaftlichen Gottesverehrung.

### § 78.

Zu der christlichen Vollkommenheit wird auch das Gebet gerechnet (§ 59), weil in demselben die aus der Versöhnung mit Gott entspringenden Funktionen, der Vorsehungsglaube, die Demut und die Geduld eine sinnenfällige Erscheinung finden und so zur gemeinsamen Betätigung gebracht werden<sup>1a</sup>. Das Gebet ist die am meisten geistige Form der Gottesverehrung. Deshalb ersetzt es in der vollkommenen Religion des Christentums alle materiellen Opfer und Weihgeschenke, welche in den anderen Religionen zur Verehrung Gottes verwendet werden<sup>b</sup>.

a) Dieselbe Gemeinde, welche in ihrem gegenseitigen sittlichen Handeln Subjekt des Reiches Gottes ist, ist zugleich durch die Versöhnung mit Gott dazu bestimmt, sich in sinnengefälligem Gottesdienst zu verbinden (§ 9, b).

b) Die Frucht der Lippen, welche den Namen Gottes bekennen, ist das Lobopfer (Hebr. 13, 15, vgl. 1. Petr. 2, 5), welches gelegentlich schon im A. T. als das Gegenteil und als der wertvollste Ersatz der materiellen Opfer erkannt wird (Hosea 14, 3; Ps. 50, 14. 23; 51, 17—19; 116, 17; Jes. 57, 19).

### § 79.

In dem allgemeinen Begriffe des Gebetes sind die Bitte und <sup>70</sup> der Dank nicht gleichgestellte Arten. Denn dadurch würde die | Irung begünstigt, als ob auch die selbstsüchtige Bitte zu der berechtigten Verehrung Gottes diene, und als ob man Gott erst zu danken hätte, wenn er die ihm vorgetragenen Bitten erhörte. Vielmehr ist das Gebet als Ganzes und unter allen Umständen auf Dank, Lob, Preis, Anerkennung, Anbetung Gottes gestellt<sup>a</sup>. Das „Bekenntnis seines Namens“ ist also die Anerkennung Gottes als unseres Vaters, einmal<sup>2</sup> sofern er sich als solchen durch seinen Sohn uns offenbart<sup>b</sup>, dann aber, sofern er als solchen sich<sup>3</sup> durch die Leitung unserer Geschicke erweist<sup>c</sup><sup>4</sup>. Indem das Bekenntnis des Vater-Gottes in beiden Beziehungen die Demut

<sup>1</sup> 2. = 3. A. — : „Zu der christlichen . . . . . gebracht werden“. +: „Das Gebet ist nicht bloß eine Leistung und ein Bedürfnis des einzelnen Gläubigen (§ 54), sondern es ist zugleich auf gemeinschaftliche Ausübung bestimmt“.

<sup>2</sup> 2. = 3. A. — : „einmal“.

<sup>3</sup> 2. = 3. A. — : „dann aber . . . . . sich“ +: „und“.

<sup>4</sup> 2. = 3. A. — : „c“ +: „(§ 54, a)“

bewährt, dient es in der letzteren Beziehung auch zur Bewährung der Geduld. Das Bittgebet ist eine besondere Abart des Dankgebetes. Denn nur dann ist dasselbe vor der egoistischen Verlehrung sicher gestellt, wenn mit ihm unmittelbar der Dank gegen Gott, oder der Vorbehalt verknüpft ist, daß man auf das Erbetene verzichte, wenn es nicht zur Ehre Gottes gereicht <sup>d</sup>. Ferner <sup>1</sup> ist das Bittgebet nur unter der Bedingung als gemeinsames möglich, wenn man bestimmt weiß, daß das Erbetene nicht bloß unserem Bedürfnis, sondern zugleich auch der Ehre Gottes dient. Deshalb wird die Erhörung den Bitten zugesichert, welche im Namen Jesu Christi erfolgen <sup>e</sup> <sup>2</sup>, d. h., welche sich auf die Verleihung der Güter richten, die zu dem Zwecke der Offenbarung durch Christus in direktem Verhältnisse stehen. Hierdurch wird in hervorragender Weise das Recht und die Pflicht der gegenseitigen Fürbitte begründet.

a) Das Wort „Gebet“ ist ein starkes Hindernis für diese Erkenntnis, da es immer zunächst an das Bitten erinnert. Hingegen braucht man nur in den Psalmen zu blättern, welche hebräisch *tehillim*, Lobgesänge, heißen, um in dem obigem Satze die Norm der Sache zu erkennen.

b) Die Anrufung Gottes als unseres Vaters durch Jesus Christus (§ 13) <sup>3</sup> unterscheidet die christliche Religion von allen übrigen, einschließlich der des A. T. Denn obgleich Gott als Vater des erwählten Volkes Israel da steht, welches sein Sohn ist (2. Mose 4, 22; Hosea 11, 1), so ist erst durch Christus den Gliedern seiner Gemeinde das Recht eröffnet, daß sie auch als einzelne sich für Söhne oder Kinder Gottes ansehen dürfen, während er die Israeliten als Fremde d. h. als Knechte Gottes beurteilt (Mt. 17, 24—27.) Demgemäß ist es charakteristisch, wie Paulus im Eingang seiner Briefe sich mit der angeredeten Gemeinde identifiziert in dem Dank gegen Gott als unseren und <sup>71</sup> den Vater unseres Herrn Jesus Christus, und zwar wegen des Bestandes der christlichen Religion in der Gemeinde (1. Thess. 1, 2—5; 2. Thess. 1, 3, 4; Gal. 1, 3—5; 1. Kor. 1, 4—9; 2. Kor. 1, 3—7; Röm. 1, 8; Kol. 1, 3—6; Eph. 1, 3—6; Phil. 1, 3—7; vgl. Apgefch. 2, 11. 47).

c) Hoc est ingenium filiorum dei, ut quam frequentissime orationibus vacent: nam illud est dei providentiam agnoscere (Petrus Martyr Vermilius) <sup>4</sup>.

<sup>1</sup> 2. = 3. A. —: „Indem das Bekenntnis . . . . . Ferner“ +: „Das Bittgebet ist eine Abart des Dankgebetes. Denn die demütige und uneigennütige Anerkennung Gottes oder Dank beherrscht in allen Fällen die Bitten, welche ihm aus dem Bedürfnis der Bittenden vorgetragen werden <sup>c</sup>. Dadurch wird auch die Grenze gezogen, in welcher sich das Vertrauen auf Erhörung der Bitten zu halten hat (§ 55). Insbesondere“

<sup>2</sup> 2. = 3. A. —: „<sup>e</sup>“ +: „<sup>d</sup>“

<sup>3</sup> 2. = 3. A. —: „(§ 13)“ +: „(§ 12)“

<sup>4</sup> 2. = 3. A. —: „c) Hoc est ingenium . . . . Petrus Martyr Vermilius.“  
[ = § 54, a (2. = 3. A.) f. v. S. 88.]

d) <sup>1</sup> Phil. 4, 6; 1. Thess. 5, 16—18. — Mt. 14, 36.<sup>2</sup>

e) <sup>3</sup> Joh. 14, 13. 14; 15, 16; 16, 23. 24. Dies dient zur Einschränkung der Aufforderung Mt. 7, 7—11<sup>4</sup>.

### § 80.

Das Gebet, welches Christus seine Jünger auf deren Ansuchen gelehrt hat <sup>2</sup>, bietet die charakteristische Bestätigung der Regel des Paulus dar, daß die Bitten mit Danksgiving vor Gott gebracht werden sollen, und ist der Schlüssel für den Sinn, in welchem das Bekenntnis des Namens Gottes als das Opfer des Lobes zu verstehen ist. Denn einmal sind alle einzelnen Bitten dieses Gebetes deutlich der Anrufung Gottes als des Vaters untergeordnet und von diesem Bekenntnis seines Namens umfaßt. Ferner aber schließt jede Bitte die Anerkennung davon in sich, daß die Güter, auf welche sie sich in verschiedenem Maße beziehen, von Gott aus der betenden Gemeinde gewährleistet sind. Der Wunsch, daß der Name Gottes geheiligt werde, setzt voraus, daß Gott sein Wesen und seine Macht den Menschen zur Erkenntnis <sup>b</sup> gebracht hat, und daß darum die Heilighaltung desselben oder seine Anerkennung <sup>c</sup> in demselben Maße möglich ist. Die Bitte, daß die Herrschaft Gottes komme, setzt im Munde der Jüngergemeinde voraus, daß jene im vollen Sinne gerade in ihrem Kreise von Christus in Wirksamkeit gesetzt ist (§ 5, h). Die Bitte um das tägliche Brot setzt die Gewißheit davon voraus, daß Gott für die Erhaltung der Bittenden Sorge trägt <sup>d</sup>; für den aber, welcher das Brot des Bedarfes durch seine Arbeit erworben hat, trägt diese Bitte überhaupt das Gepräge des Dankes für den erfahrenen Segen Gottes. Die Bitte um die Vergebung der Sünden findet in ihrer Begründung durch die Ver-  
72 gebung, die wir an den andern üben, nichts weniger als den Ausdruck eines Rechtsanspruchs auf die göttliche Gunst. Vielmehr soll damit bezeichnet sein, daß wir in der charakteristischen sittlichen Pflichtübung derjenigen Gemeinde begriffen sind (§ 26, h) <sup>5</sup>, welche durch die Sündenvergebung oder Versöhnung mit Gott verbunden ist (§ 47) <sup>6</sup>. Die Bitte um die fortdauernde oder immer zu erneuernde Anwendung dieser Gabe setzt also die Anerkennung ihrer allgemeinen Feststellung für die Gemeinde voraus. Endlich die Bitte um Erspahrung der Versuchung durch irgend eine Stellung zur Welt, in die wir geführt werden, oder um Bewahrung vor dem aus ihr wahrscheinlich entspringenden Bösen ist nicht denkbar ohne die Anerkennung der Leitung der Welt durch Gott und seiner liebevollen Absicht, dieselbe zum Besten der Kinder Gottes zu leiten.

<sup>1</sup> 2. = 3. A. —: „d)“ +: „e)“

<sup>2</sup> 2. = 3. A. —: „Mt. 14, 36“.

<sup>3</sup> 2. = 3. A. —: „e)“ +: „d)“

<sup>4</sup> 2. = 3. A. —: „Dies dient ....“

Mt. 7, 7—11“

<sup>5</sup> 2. = 3. A. —: „(§ 26, h)“ +: „(§ 6, h)“

<sup>6</sup> 2. = 3. A. —: „(§ 47)“ +: „(§ 38)“



a) Aus verschiedenen Gründen ist die Veranlassung und der Text des Gebetes bei Mt. 11, 1—3 dem Text und seinem Zusammenhang bei Mt. 6, 9—13 vorzuziehen. Dort besteht die Formel aus fünf Bitten: *πάτερ, ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου, ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου. τὸν ἄρτον τὸν ἐπιούσιον δίδου ἡμῖν τὸ καθ' ἡμέραν, καὶ ἄφες ἡμῖν, τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν, καὶ γὰρ αὐτοὶ ἁγιάμεν παντὶ ὀφειλοῦντι ἡμῖν, καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν.* Was bei Mt. hinzugefügt ist, erweist sich auch nur als Erläuterung der zweiten und der fünften Bitte. Denn das Kommen des Reiches Gottes besteht darin, daß der Wille Gottes von den Menschen so erfüllt wird, wie von den Engeln (Ps. 103, 21), und die Bewahrung vor dem Bösen ist identisch mit der Erspareung der Versuchung.

b) Das ist der Sinn des „Namens Gottes“ (Ps. 9, 11; 69, 37; 5. Mose 28, 58; 32, 3; Jes. 30, 27; 50, 10).

c) Jes. 29, 23; Hesek. 36, 23.

d) Mt. 6, 31. 32.

### § 81.

Indem die Christen Ekklesia, Kirche, heißen, so wird ihr identisches und gemeinschaftliches Gebet als das wesentliche Merkmal ihrer Einheit aufgefaßt. Denn obgleich dieselbe Gemeinde zugleich zur sittlichen Ausführung des Reiches Gottes bestimmt ist, so tritt diese Tätigkeit nicht in direkte <sup>1</sup> Erscheinung (§ 9, b). Jedoch ist das gemeinsame Leben <sup>2</sup> als die Erscheinung der religiösen Verehrung Gottes nicht nur für sich selbst Zweck der Kirche, sondern dient auch zur Vermittlung der Zusammengehörigkeit der Gläubigen | in der Aufgabe des Reiches <sup>3</sup> Gottes. Hiervon abgesehen ist also das Bekennen des Namens Gottes (als unseres Vaters) im gemeinsamen Gebet das Merkmal, welches dem Wesen der Kirche als der religiösen Gemeinde Christi entspricht. In seiner Ausübung sind alle Christen Priester <sup>4</sup>, und hierin einander gleich, da kein anderes Opfer als dieses zugelassen wird <sup>5</sup>. Daneben ist das Bekennen Jesu als des Christus oder als unseres Herrn vor den Menschen dasjenige Merkmal dieser Gemeinde, welches ihrer geschichtlichen Weltstellung entspricht <sup>6</sup>.

a) Priester ist derjenige, welcher Gott nahen darf (4. Mose 16, 5). In diesem Sinne sind die Israeliten ursprünglich ein Königreich von Priestern (2. Mose 19, 6). Die Ausübung dieses Rechtes wird nun eingeschränkt, indem es auf die Vermittlung durch die Opfer der amtlichen levitischen Priester angewiesen wird. Im Christentum fällt diese Bedingung weg, da in seiner Gemeinde nur das Opfer des Gebetes gilt; deshalb sind alle Christen Priester (1. Petr. 2, 5, 9; Apok. 1, 9; 5, 10; Hebr. 7, 19; 10, 22; 13, 15).

b) Mt. 10, 32. 33; Röm. 10, 9; 1. Kor. 12, 3; Phil. 2, 11. Dieses Bekenntnis der Kirche entspricht sowohl ihrer geschichtlichen Besonderheit, wie ihrer allgemein menschlichen Bestimmung. Durch dasselbe haben die Christen einmal sich von allen anderen Religionsgemeinden zu unterscheiden, zugleich aber ihre Religionsgemeinde über die Menschheit auszubreiten.

<sup>1</sup> 2. = 3. A. +: „sinnenfällig meßbare“      <sup>2</sup> 2. = 3. A. —:  
„Leben“ +: „Beten“      <sup>3</sup> 2. = 3. A. —: „und hierin . . . . wird“

## § 82.

Wie jede Religion sich <sup>1</sup> auf göttliche Offenbarung bezieht, so behauptet sich auch keine Religionsgemeinde in ihrer eigentümlichen Art, wenn sie sich nicht stützt auf die Wiederholung gleichartiger Offenbarungen oder auf die in der Erinnerung erhaltene und in der Rede zu wiederholende ursprüngliche Offenbarung. Insbesondere ist es für das Bestehen und die authentische Erhaltung der christlichen Religionsgemeinde unumgänglich, daß ihre Gebetstätigkeit durch die gemeinsame und öffentlich waltende Erinnerung an ihren Stifter und an die durch ihn vertretene Offenbarung Gottes geregelt werde (§ 19. 25). Deshalb hat die christliche Religionsgemeinde oder Kirche ihr Merkmal auch an dem Worte Gottes oder dem Evangelium. Darunter ist zu verstehen der offenbare göttliche Gnadenwille, dessen Zweck in dem Reiche Gottes <sup>74</sup> besteht, und der deshalb auch die richtige Deutung Christi | umfaßt, daß derselbe die Gnade und Treue Gottes verwirklicht (§ 22) und die Gemeinde des Reiches Gottes stiftet und vertritt (§ 51). <sup>2</sup> Dieser gesamte Erkenntnisinhalt wird als Wort Gottes ausgedrückt, indem er in der Form des Willens Gottes oder Christi und in der <sup>3</sup> Absicht auf unsere Bestimmung zum Reiche Gottes (§ 5) und zur Freiheit über der Welt (§ 54) <sup>4</sup> dargestellt wird. So gegliedert ist das Wort Gottes nicht bloß zur Erwerbung der Erkenntnis, sondern auch zur entsprechenden Erregung des Gefühls und des Willens, also zur persönlichen Überzeugung und als Antrieb und Maßstab derjenigen Verehrung Gottes wirksam, welche das wesentliche aktive Merkmal der christlichen Gemeinde bildet (§ 81). Mit jenem Inhalt und mit dieser Wirkung hat das Wort Gottes auch als Rede von Menschen seinen Wert als Gottes Wort <sup>a</sup>.

a) Mt. 4, 14; Joh. 5, 24. 38; 8, 31; 14, 23. 24; Lk. 10, 16; Apgefch. 4, 29; 1. Petr. 1, 23—25; Röm. 1, 1; 1. Kor. 14, 36; Kol. 1, 25; 1. Thess. 2, 13.

## § 83.

Die beiden Handlungen der Taufe und des Abendmahls, welche Christus angeordnet hat, und deren Ausübung von der Pietät der christlichen Gemeinde aufrecht erhalten wird, sind in ihrer identischen Wiederholung ebenfalls Merkmale der Einheit der christlichen Kirche<sup>a</sup>. Sie sind ihrer Erscheinung nach Kultushandlungen der Gemeinde, und außerhalb derselben gar nicht denkbar; demgemäß sind sie dem gemein-

<sup>1</sup> 2. = 3. A. +: „in irgend einem Sinne“

<sup>2</sup> 2. = 3. —: „(§ 51)“ +: „(§ 42)“

<sup>3</sup> 2. = 3. A. —: „oder Christi und in der“ +: „und seiner“

<sup>4</sup> 2. = 3. A. —: „(§ 54)“ +: „(§ 45)“

samen Gebet gleichartig, also wie dieses Bekenntnisakte der Gemeinde<sup>b</sup>. Indem aber das Abendmahl sich auf das Ereignis des Opfertodes Christi bezieht, in welchem die Gründung der Gemeinde eingeschlossen ist (§ 51)<sup>1</sup>, so verbürgt jene Kultushandlung der Gemeinde zugleich die Fortdauer der sündenvergebenden Gnade Gottes, in deren Kraft Christus die Gemeinde gestiftet hat. Dasselbe gilt von der Taufe, sofern dieselbe auf die Offenbarung des Vaters durch den Sohn und durch den der Gemeinde verliehenen heiligen Geist sich bezieht (§ 54. 55)<sup>2</sup>. Auf diesen Rückfichten beruht ihre Geltung als Sakramente oder Gnadenmittel.

a) Eph. 4, 4—6; 1. Kor. 10, 17.

b) 1. Kor. 11, 26. Mt. 28, 19. Die § 81—83 bezeichneten Merkmale der Einheit der Kirche sind nicht gleichartig untereinander, | und es darf keines von **75** ihnen einseitig betont werden. Die Verkündigung des göttlichen Wortes in der Kirche muß in ihrer Abzweckung darauf gewürdigt werden, daß die Kirche sich im Gebetsbekenntnis zu Gott durch ihren Herrn Christus vereinigt, und der göttliche sakramentale Wert der beiden von Christus eingesetzten Handlungen kommt nur zur Geltung, indem diese Sakramente als Kultushandlungen der Gemeinde ausgeübt werden. Also einmal ist die Definition der Kirche in der Conf. Aug. I. 7: „die Versammlung aller Gläubigen, bei welchen das Evangelium rein gepredigt und die heiligen Sakramente laut des Evangelii gereicht werden“ — unvollständig, denn es fehlt das Merkmal des identischen Gebetes. Ferner aber würde das richtige Verständnis der Sache nicht erreicht, wenn man Wort Gottes, Gebet, Sakramente nur nebeneinander als gleichartige Merkmale der Kirche aufzählte. Vielmehr muß der Gegensatz zwischen dem Worte Gottes und dem Gebet der Gemeinde festgestellt werden, um die Wechselbeziehung zwischen beiden zu erkennen, und man muß sich bei Taufe und Abendmahl klar machen, daß die Wechselbeziehung zwischen dem Handeln der Gemeinde und der Gnadengabe Gottes in dem identischen Akte ausgedrückt ist.

### § 84<sup>3</sup>.

Die christliche Kirche, welche ihrem Wesen und ihrer eigentlichen Bestimmung gemäß unter den angegebenen Merkmalen (§ 81—83) als die Gemeinschaft der Gläubigen in der identischen Gottesverehrung begriffen wird, ist als solche in die Öffentlichkeit der Geschichte am Pfingsttage eingetreten<sup>a</sup>. Jedoch ist sie zu dauerndem Dasein nicht gelangt, ohne daß sie auch noch andere Merkmale oder <sup>4</sup> Funktionen an sich ausgebildet hat, als diejenigen, welche ihr in erster Linie wesentlich sind. Nämlich die Ordnung der Gemeinschaft im Gottesdienst und die Fortpflanzung derselben auf die nachfolgenden Generationen führte notwendig zu der Erzeugung eines Beamtenstandes, dessen Vorrechten über die Gemeinde der ebenso rechtliche wie sittliche Gehorsam derselben

1 2. = 3. A. —: „(51)“ +: „(§ 42)“      2 2. = 3. A. —: „(§ 54. 55)“ +: „(§ 46)“      3 2. = 3. A. —: „§ 84“ +: „§ 85“  
4 2. = 3. A. —: „Merkmale oder“

entsprechen mußte <sup>b</sup>. Diese Rechtsordnung der christlichen Gemeinde gewann aber einen über das nächste Bedürfnis hinausreichenden Spielraum dadurch, daß die christliche Kirche sich ursprünglich einer Gesellschaft gegenüber gestellt fand, deren sittliche Ordnungen durch heidnische oder jüdische Religion bestimmt waren, und deren rechtliche Ordnungen 76 keinen Platz für | die christliche Religionsgemeinde übrig ließen. Deshalb war die letztere durch die geschichtlichen Umstände genötigt, ihre Sitte nicht bloß im Gegensatz zu der umgebenden Gesellschaft auszubilden, sondern auch durch Rechtsordnungen zu schützen, und deren Handhabung den Beamten des Gottesdienstes anzuvertrauen. Schon im Zeitalter der Apostel hat die christliche Kirche begonnen, durch freiwillige Beisteuern und geordnete Almosen wirtschaftliche Selbständigkeit zu gewinnen, die privatrechtlichen Streitigkeiten im Kreise ihrer Mitglieder zu entscheiden und ein neues Eherecht zu entwickeln <sup>c</sup>, sie hat damit fortgefahren, gegen unwürdige Genossen das Strafrecht durch Ausschließung (Verbannung) zu üben, und die Bischöfe als göttlich berechnigte Organe dieser Rechtsformen anzuerkennen. In diesen Funktionen ist die christliche Kirche, abgeschlossen gegen das römische Reich, selbst ein Staat ohne nationale Grundlage geworden; als solcher Staat ist sie nach drei Jahrhunderten im römischen Reiche anerkannt worden; den Anspruch auf die göttliche Begründung dieser ihrer Einrichtungen erhebt die römisch-katholische Kirche jetzt stärker als jemals. Hingegen nach evangelischer Ansicht sind alle Attribute staatlicher Art von dem Begriff der Kirche ausgeschlossen. Indem jedoch die gottesdienstliche Gemeinschaft als solche einer Rechtsordnung bedarf, ist dieselbe im wesentlichen auf das Bestehen des Predigtamtes beschränkt <sup>d</sup>.

a) Apgefch. 2, 1—11.

b) 1. Theff. 5, 12. 13; 1. Kor. 16, 15. 16; 1. Petr. 5, 1—5; Hebr. 13, 17.

c) 1. Kor. 6, 1—6; 7, 10—17.

d) Conf. Aug. I. 5. Es ist hier übersehen, daß die Prediger des göttlichen Wortes zugleich die Liturgen, also die Vorbeter der Gemeinde sind. Ist nun das Beten die Tätigkeit, in welcher alle Christen Priester sind (§ 81, a), so ist nichts dagegen, die liturgischen Vorbeter auch als amtliche Priester zu bezeichnen. Dabei wird die katholische Beziehung dieses Titels auf das Meßopfer verneint, da dem Priester im evangelischen Sinne keine andere Art des Opfers zusteht, als das allgemeine Opfer der Lippen, das Gebet (Hebr. 13, 15). Vgl. § 87 <sup>1</sup>.

### § 85 <sup>2</sup>.

Die Einheit der gottesdienstlichen Gemeinde Christi ist ein so notwendig 77 wendiges Glied in der Weltanschauung der christlichen | Religion <sup>a</sup>, daß die Spaltung der Kirche in eine Vielheit von Teilkirchen und von Sekten,

<sup>1</sup> 2. = 3. A.—: „(Hebr 13, 15). Vgl. § 87“

<sup>2</sup> 2. = 3. A. —: „§ 85“ +: „§ 86“



und die unaufhörliche Fortdauer der Streitigkeiten innerhalb derselben ein starkes Hindernis für die Überzeugungskraft dieser Religion bildet. Jedoch ist e r s t e n s jene Tatsache eine Probe für die Bedeutung des Christentums als der Religion der Menschheit. Die Spaltungen und die Streitigkeiten in der Kirche sind nämlich dadurch veranlaßt, daß alle möglichen religiösen, sittlichen und intellektuellen Richtungen der vorchristlichen Menschheit mit dem Christentum verbunden werden sollen. Diese Erscheinung also, welche in keiner Volksreligion möglich ist, im Buddhismus nicht vorkommt und im Islam einen sehr beschränkten Umfang hat, ist ein Beweis dafür, daß das Christentum alle geistigen Bildungselemente an sich zieht, auch auf die Gefahr seiner Verunstaltung hin. Neben dieser Veranlassung der Spaltungen aber lassen z w e i t e n s alle Teilkirchen und Sekten die Einheit des christlichen Gottesdienstes tatsächlich darin erkennen, daß sie ohne Ausnahme das Gebet des Herrn offiziell gebrauchen<sup>b</sup>, und dabei die A b s i c h t auf das reine Verständnis des Wortes Gottes aufrecht erhalten. Ungeachtet dessen kommen nun die Spaltungen dadurch zustande, daß man die Abweichungen teils in den anderen Kultusformen, teils in dem Verständnis des Wortes Gottes als notwendige Gründe der Trennung achtet. Hieraus ergeben sich aber zwischen den Teilkirchen<sup>1</sup> Unterschiede nicht nur der Art, sondern auch des Grades der Aneignung des Christentums<sup>2</sup>. Ist man sich also in der Teilkirche, der man unumgänglich angehört, dessen bewußt, an einer höhern Entwicklungsstufe des Christentums teilzunehmen, als es in den anderen möglich wäre, so ergibt sich daraus die sittliche Verpflichtung, gerade innerhalb der eigenen Teilkirche die allgemeinen Aufgaben des Christentums, die religiöse, die gottesdienstliche und die sittliche zu lösen.

a) Joh. 10, 16.

b) Taufe und Abendmahl können trotz ihrer ursprünglichen Bestimmung (§ 83, a) leider nicht mehr als die faktischen Merkmale der Einheit der Kirche genannt werden. Das Abendmahl wird fast überall ohne Scheu gerade zum Bekenntniszeichen des kirchlichen Partikularismus gemacht. Aber auch die Taufe ist nicht so, wie es Luther annahm, gemeinsames Merkmal aller Teilkirchen. In der griechischen Kirche, welche dreimalige Untertauchung ausübt, ist die in der abendländischen | Kirche übliche Besprengung nicht so sicher anerkannt, daß 78 nicht je nach dem Urteile des einzelnen Geistlichen eine Wiedertaufe lateinischer Christen stattfinden könnte. Die zahlreiche Sekte der Baptisten erkennt die Besprengung der Kinder gar nicht als Taufe an. Neuerdings weichen auch die römischen Katholiken von der altkirchlichen Anerkennung der Rekertaufe ab, indem sie protestantische Konvertiten hie und da wiedertaufen.

1 2. = 3. A. +: „in der Ausprägung des Christentums“

2 2. = 3. A. —: „der Aneignung des Christentums“

§ 86.<sup>1</sup>

Die gottesdienstliche Gemeinschaft wird zugleich Schule, indem sie ihr Verständnis des reinen Wortes Gottes oder die religiöse Weltanschauung des Christentums in allgemeinen Wahrheitsätzen oder Dogmen ausprägt<sup>a</sup>. Die Abweichung im Dogma (Lehrbegriff, Lehrordnung) ist nun nicht der einzige mögliche Grund der Entstehung von Teilkirchen. Die morgenländische und die abendländische katholische Kirche sind im Dogma ursprünglich einig gewesen, haben sich aber getrennt wegen der Abweichung in Kultus, kirchlicher Sitte und Verfassung. Hingegen ist die große Spaltung der abendländischen Kirche auch im Kultus abhängig von der Abweichung der Lehrbegriffe. Dieselbe beurteilt man als evangelischer Christ dahin, daß man als solcher eine reifere Entwicklungsstufe des Christentums einnimmt, als welche die katholische Kirche darstellt (§ 54, c)<sup>2</sup>. Das positive Interesse der evangelischen Christen an der Lehrordnung ihrer Kirche, welches hieraus sich ergibt, ist durch zwei Bedingungen geregelt. E r s t e n s muß die kirchliche Lehrordnung nach der heiligen Schrift (§ 3) normiert sein und beziehungsweise berichtigt werden. Z w e i t e n s bezeichnet die Lehrordnung immer die Kirche als Schule. Es führt also Verwirrung herbei, wenn sie ausschließlich und ohne Beobachtung dessen, was § 79—81 aufgestellt ist, als das „Bekenntnis der Kirche“ bezeichnet wird. Denn die kirchlichen Lehrordnungen aus der Reformationszeit können nur durch g r ü n d l i c h e theologische Bildung angeeignet werden; theologische Bildung überhaupt darf jedoch den Mitgliedern der Kirche als solchen nicht zugemutet werden. Die Angehörigkeit zur evangelischen Kirche ist vielmehr nur danach zu beurteilen, was nach evangelischer Lehre die christliche Vollkommenheit (§ 59, b)<sup>3</sup> ausmacht. Dadurch ist auch der Unterschied des evangelisch-kirchlichen Christentums gegen die Sekten protestantischen Charakters<sup>4</sup>, und gegen alle sektiererischen Bestrebungen | bezeichnet, welche in den evangelischen Kirchen darauf ausgehen, die christliche Vollkommenheit nach anderen Bedingungen zu bestimmen, als welche in der Augsburgischen Konfession aufgestellt sind.

a) Das früheste Dokument der Art, nämlich das sogenannte apostolische Glaubensbekenntnis wird nicht mit Recht als einheitliches Bekenntnis der g a n z e n Kirche angesehen. Denn es ist in der griechischen Kirche weder in offiziellem Gebrauche noch überhaupt bekannt, da es dort ganz und gar in die n i z ä n i s c h - k o n s t a n t i n o p o l i t a n i s c h e Formel der Glaubensregel aufgegangen ist.

1 2. = 3. A. —: „§ 86“ +: „§ 87“

2 2. = 3. A. —: „(§ 54, c)“ +: „(§ 45, e)“

3 2. = 3. A. —: „(§ 59, b)“ +: „(§ 50, b)“

4 2. = 3. A. —: „protestantischen Charakters“

§ 87.<sup>1</sup>

In dem rechtlich abgegrenzten und privilegierten Predigtamt (§ 84, d)<sup>2</sup> ist die moralische Leitung der Gemeinde zu ihrer gottesdienstlichen Bestimmung beabsichtigt. Der Grundsatz der deutschen Reformation, daß die religiös-sittliche Auktorität des Predigtamts keine rechtlich-politische Auktorität sei und mit der letztern nicht vermischet werden dürfe<sup>3</sup>, bewährt sich ohne Schwierigkeit an der Tatsache, daß eine evangelische Lokalgemeinde als geordnete Einheit wesentlich durch den Bestand und die Ausübung des Predigtamtes in ihr festgestellt ist<sup>3</sup>. Die amtliche Verkündigung des göttlichen Wortes (§ 82) wird nun gelegentlich auch in der Form der Rüge von Irrtümern und Unsitten an bestimmten einzelnen Personen erfolgen, und unter Umständen wird die Lokalgemeinde einzelnen die Teilnahme an ihrem Gottesdienste versagen müssen. Aber auch diese Ausübung eines natürlichen Gemeinschaftsrechtes wird nur als moralische Einwirkung und als Anwendung moralischer Nötigung richtig verstanden. — Eine eigentliche Rechtsbildung mit dem Merkmal des äußeren Zwanges kommt der evangelischen Kirche erst zu, indem sie als Vielheit von Lokalgemeinden doch eine Einheit sein, und zugleich als eine vom Staate privilegierte Korporation auftreten will. Jene Aufgabe nämlich erfordert die rechtsgesetzliche Ordnung abgestufter Ämter, so wie die Beaufsichtigung der Beamten im Interesse des Ganzen; den rechtlichen Zwang aber, der dazu nötig ist, kann nicht die Kirche als solche üben, sondern nur der Staat<sup>4</sup>, welcher die Kirche als eine<sup>4</sup> öffentliche Korporation anerkennt und schützt. Denn als die rechtlichen Vertreter des christlichen Volkes können die Organe des Staates gegen die Kirche nicht gleichgültig sein. In Deutschland wenigstens haben die geschichtlichen Umstände es sogar mit sich gebracht, daß die | Obrigkeiten im 16. Jahrhundert in der Ver-80  
tretung der christlichen Territorialgemeinden denselben ihre Rechtsordnung verliehen und deren Ausübung durch eigene staatlich-kirchliche Behörden gesichert haben. Dabei ist es überall zunächst wieder zur Vermischung der religiösen und der rechtlichen Auktorität gekommen, indem,

1 2. = 3. A. —: „§ 87“ +: „§ 88“

2 2. = 3. A. —: „(§ 84, d)“ +: „(§ 85, d)“

3 2. = 3. A. —: „an der Tatsache . . . . . festgestellt ist.“ +: „daran, daß eine evangelische Lokalgemeinde als Gemeinde überhaupt durch Eigentum und dessen Verwaltung, als Kirche durch den Bestand des Amtes des Wortes und der Verwaltung der Sakramente konstituiert ist.“

4 2. = 3. A. —: „eine“

unter Nachwirkung mittelalterlicher Ansichten, die Hauptbestimmung des Staates in die direkte Förderung der christlichen Religion und ihrer Sittlichkeit gesetzt wurde. Andererseits entwickelten sich innerhalb des Calvinismus mehrere Formen von rechtlicher Kirchenverfassung, welche unabhängig oder gleichgültig gegen den Staat sind. Von diesen Formen aber ist die synodale Verfassung der alten französischen Kirche nicht möglich gewesen, ohne einen Staat innerhalb des Staates und gegen ihn zu bilden. Der Puritanismus<sup>1</sup> in England und Amerika hat auf die rechtliche Organisierung der Gesamtgemeinde verzichtet, indem er die Lokalgemeinden als souverän hinstellte und zwischen ihnen nur eine moralische Verbindung beliebte. In Schottland endlich ist eine Synodalverfassung der Kirche teils in Verbindung mit der Staatsgewalt, teils in Unabhängigkeit von ihr zustande gekommen, wodurch aber die in Kultus und Lehre ganz identische Kirche gespalten ist. Das landesherrliche Kirchenregiment in Deutschland ist nun eine Bedingung für den Zusammenhang der verschiedenen evangelischen Landeskirchen in sich und untereinander, welche nicht nach dem Muster jener amerikanischen oder schottischen Verhältnisse beurteilt und geringgeschätzt werden darf. Nach evangelischem Lehrbegriff gibt es kein ausschließliches Ideal rechtlicher Kirchenverfassung, und der geschichtliche Gang des Protestantismus in Deutschland rechtfertigt die Behauptung, daß die Erhaltung der landeskirchlichen Einheiten den Schutz der evangelischen Kirche vor Zersplitterung in Sekten und vor Eroberung durch den Romanismus gewährt. — Aber freilich ist die rechtliche Begründung des landesherrlichen Kirchenregiments auf einem andern Wege zu führen als früher. Denn dasselbe kann weder abgeleitet werden aus der vorgeblich religiösen Abzweckung des Staates, noch aus der fingierten Übernahme des katholisch - bischöflichen Amtes durch die Landesherren, noch aus dem Umfang der staatlichen Souveränität als solcher. Jedoch ist die rechtliche Regierung der Kirche durch die Landesherren als ein selbständiges

81 Annexum ihrer Souveränität möglich<sup>2</sup>, weil der nationale Staat | wegen der geistigen Wohlfahrt des Volkes die evangelische Kirche als Ganzes erhalten muß, und weil alles öffentliche Recht, welches mit Zwang verbunden ist, in den Bereich des Staates fällt. Sie ist notwendig, weil es nicht zum besten der evangelischen Kirche selbst gereichen würde, daß dieselbe durch rechtliche Selbständigkeit ein Staat im Staate werde, und weil ihre selbständige religiöse Bestimmung beschädigt werden würde, wenn sie auf jenen Weg gedrängt würde<sup>3</sup>.

1 2. = 3. A. —: „Puritanismus“ +: „Independentismus“

2 2. = 3. A. —: „möglich“ +: „verständlich“    3 2. = 3. A. —: „sie“ „gedrängt würde“ +: „man sie“ „hindrängte“



Durch die landesherrliche Regierung der evangelischen Kirche wird auch gerade die grundsätzliche Unterscheidung zwischen religiöser und rechtlicher Auktorität in der Kirche aufrecht erhalten. Denn einerseits wird es durch die landesherrlichen Kirchenbehörden den Pastoren erspart, ihr Amt auch auf die Verwaltung und Regierung der Gesamtkirche auszudehnen und dessen moralische Auktorität dadurch zu verderben; andererseits ist es den Landesherren zuzutrauen, daß sie die Eigentümlichkeit der evangelischen Kirche in Gottesdienst und Lehre achten und ihr nichts aufdrängen, was wider das Evangelium verstößt. Wie weit es gelingen wird, durch Einrichtung von Synoden das zu Recht bestehende Kirchenregiment zu unterstützen und der Gefahr der Auflösung der Landeskirchen vorzubeugen, ist gegenwärtig <sup>1</sup> unentschieden.

a) Conf. Aug. II. 7: Non commiscendae sunt potestates ecclesiastica et civilis. — Secundum evangelium seu de iure divino nulla iurisdictio competit episcopis ut episcopis, hoc est, quibus est commissum ministerium verbi et sacramentorum, nisi remittere peccata, item cognoscere doctrinam, et doctrinam ab evangelio dissentientem reicere, et impios, quorum nota est impietas, excludere a communione ecclesiae, sine vi humana, sed verbo.

b) Luther, An den den Adel deutscher Nation: „Weil weltliche Gewalt von Gott geordnet ist, die Bösen zu strafen und die Frommen zu schützen, so soll man ihr Amt lassen frei gehen unverhindert durch den ganzen Körper der Christenheit, niemand angesehen, sie treffe Papst, Bischöfe, Pfaffen, Mönche, Nonnen oder was es ist.“

### § 88 <sup>2</sup>.

Die katholische Beurteilung der Kirche besteht darin, daß der Wert des gemeinsamen christlichen Glaubens und Gottesdienstes von der Anerkennung der besonderen katholischen Rechtsordnungen | ab-82 hängen soll. Damit nun diese Betrachtungsweise nicht in der evangelischen Kirche und in Anwendung auf sie wiederholt werde, muß man in der Wertschätzung der Kirche, welche zur religiösen Gesamtanschauung des Christentums gehört <sup>2</sup>, alle rechtlichen Formen der Kirche unbeachtet lassen <sup>3</sup>. Denn obwohl in der Geschichte die religiösen Faktoren

<sup>1</sup> 2. = 3. A. +: „noch“

<sup>2</sup> 2. = 3. A. —: „§ 88.“ +: „§ 84.“

<sup>3</sup> 2. = 3. A. —: „Damit nun . . . . unbeachtet lassen.“ +: „Nun gehört die Wertschätzung der Gemeinde oder Kirche Christi notwendig in die religiöse Gesamtanschauung des Christentums. Dieses gilt nicht nur, sofern sie auf das Reich Gottes als höchstes Gut und gemeinsame Aufgabe hingewiesen ist (§ 5), sondern auch sofern sie als Gemeinde des Glaubens und der Gottesverehrung durch das Wort Gottes ge-

der Kirche nicht wirksam werden ohne die Vermittlung der rechtlichen Formen, so ist die Anschauung der Gemeinschaft des religiösen Glaubens und des Gebetes, worin die allgemeine christliche Kirche wirklich besteht (§ 85, b) <sup>1</sup>, durchaus gleichgültig gegen die Rechtsordnungen in der Kirche, welche in allen ihren Teilen verschieden sind.

a) Der Glaube bezieht sich auch auf die Kirche als die Gemeinschaft der Gläubigen im heiligen Geist, als das Gebiet, welches durch die Sündenvergebung bezeichnet ist (vgl. Luthers Katechismus, 2. Hptst. 3. Art.)<sup>2</sup>. Der Glaube erkennt diese Wertbestimmungen der Kirche, und erkennt die Kirche in diesen Beziehungen als eine durch Gott verbürgte Wirklichkeit. Rechtsformen aber sind keine Wertgrößen für den religiösen Glauben; von ihnen also sieht derselbe ab, indem er den <sup>3</sup> Wert der Kirche feststellt.

### § 89.

Die Taufe (Untertauchung) a u f den Namen des Herrn Jesus oder auf Jesus Christus, oder auf den Namen des Vaters, Sohnes und heiligen Geistes <sup>a</sup> ist der Erscheinung nach Akt der Gemeinde, durch den sie die zu ihr tretenden einzelnen auf die Offenbarung Gottes verpflichtet, welcher die Gemeinde ihren Bestand verdankt. Diese Verpflichtung schließt die Reinigung und Erfrischung des geistigen Lebens in sich, welche durch das Bad des Körpers symbolisch angezeigt wird, und welche sachlich als die Aufnahme in den Kreis der Sündenvergebung oder Versöhnung zu verstehen ist<sup>b</sup>. Der Ritus ist nun aber nicht bloß Bekenntniszeichen des einzelnen, der als Gläubiger zur Gemeinde tritt, sondern als Handlung der Gemeinde Sakrament, weil der Bestand der Gemeinde in die Offenbarung des Vaters durch den Sohn hineingehört, und dem neu Aufgenommenen den eigentümlichen Segen dieser Offenbarung gewährleistet. Dieser Wert der Handlung ist gerade in der Taufe der Kinder deutlich ausgedrückt<sup>c</sup>. Obgleich diese Sitte nur auf sehr alter Überlieferung und nicht auf An-  
83 ordnung Christi oder Vorbild der ältesten Gemeinde | beruht, so hat sie ihr gutes Recht im Zusammenhange mit der religiösen und sittlichen

---

leitet wird (§ 82) und demnach selbst die Offenbarung Gottes in Christus wirksam erhält. Darum ist es notwendig auch im evangelischen Sinn, die Kirche unter diesen Merkmalen zu glauben, indem man an ihrer Gottesverehrung mittätig ist. Allein im evangelischen Sinne glaubt man die Kirche so, indem man die rechtlichen Formen, in denen sie übrigens existiert, außer acht läßt <sup>a</sup>."

1 2. = 3. A. —: „(§ 85, b)“ +: „(§ 86, b)“

2 2. = 3. A. —: „(vgl. Luthers Katechismus, 2. Hptst. 3. Art.)“. +: „(§ 38, a).“

3 2. = 3. A. +: „religiösen“

Erziehung innerhalb der Gemeinde. Hingegen beruht die Praxis <sup>1</sup> der baptistischen Sekte, erst Erwachsene und zwar solche zu taufen, welche als geheiligte und wiedergeborene Personen erkennbar sind, auf der verkehrten Voraussetzung, daß einer außerhalb der Gemeinde zur Ausbildung christlicher Persönlichkeit gelangen könne.

a) Apgesch. 2, 38; 8, 16; 10, 48; 19, 5. — Röm. 6, 3; Gal. 3, 27. — Mt. 28, 19.

b) Apgesch. 2, 38. Manche Stellen des N. T., welche regelmäßig auf die christliche Taufe der einzelnen bezogen werden, sind nicht auf dieselbe berechnet, sondern sind Anspielungen auf die allgemeine Erneuerung der Menschen durch den Geist Gottes, welche von Propheten symbolisch als Reinigung und Erfrischung durch Wasser bezeichnet wird (Joh. 3, 5; Tit. 3, 5 vgl. Hesek. 36, 25. 26; Jes. 32, 15; Joel 3, 1).

c) Conf. Aug. I. 9.: Pueri per baptismum oblati deo recipiuntur in gratiam dei. Hier wird die Kindertaufe ganz richtig als ein Akt der Weihe derselben durch die Gemeinde dargestellt, die wegen der Stellung der Gemeinde zu Gott effektiv ist.

### § 90.

Das Abendmahl ist in der Erscheinung Akt der ganzen Gemeinde (und des einzelnen, sofern er sich als Glied der Gemeinde darstellt), wodurch dieselbe zunächst den Wert der Lebensaufopferung Christi zu ihrer Gründung dankbar anerkennt <sup>1</sup>. Indem aber Christus selbst den Wert seines bevorstehenden Todes für seine Jüngergemeinde als das Opfer des neuen Bundes darstellt (§ 47, a) <sup>2</sup>, so tritt die identische Wiederholung der Abendmahls-handlung in die Analogie zu einem alttestamentlichen Opfermahl. Da ferner die durch den Opfertod Christi begründete Gemeinde in dem Verhältnis der Sündenvergebung oder Versöhnung zu Gott steht, so ist die Handlung nicht bloß Bekenntnis-akt der Gemeinde, sondern zugleich Sakrament. Dieser Wert der Handlung für den einzelnen Teilnehmer ergibt sich aus zwei abgestuften Rücksichten. Zunächst verbürgt ihm die Gemeinde, innerhalb deren er das Mahl begeht, die Sündenvergebung, in welcher sie ihren Bestand hat <sup>3</sup>. Im Grunde aber verbürgt ihm dieses Christus selbst, sofern die Handlung wiederholt wird, durch welche | er der Gemeinde die ver-<sup>84</sup> söhnende Wirkung seines Todes im voraus angeeignet hat. Das Abendmahl hat demgemäß den praktischen Wert, daß das sittliche Zartgefühl geschärft, daß zugleich die aus der Versöhnung entspringende Lebensrichtung auf Demut, Gottvertrauen und Geduld (§ 59) <sup>4</sup>, und daß end-

1 2. = 3. A. —: „die Praxis“ +: „der Grundsatz“

2 2. = 3. A. —: „(§ 47, a)“ +: „(38, a)“

3 2. = 3. A. +: „<sup>b</sup>“

4 2. = 3. A. —: „(§ 59)“ +: „(§ 50)“

lich der Sinn für die Gemeinschaft in der Gemeinde lebendig angeregt wird. Nun sind die verschiedenen christlichen Konfessionskirchen uneinig darüber, wie Leib und Blut Christi, welche durch Brot und Wein abgebildet werden, in der Abendmahls handlung mit diesen Stoffen verbunden sind. Die katholische Lehre behauptet die Verwandlung der natürlichen Stoffe des Genusses in Leib und Blut Christi, bei der Fortdauer der Erscheinung von Brot und Wein, die lutherische das unräumliche Zusammen sein dieser Stoffe in dem Raum der natürlichen, beide den mündlichen Genuß des Leibes und Blutes Christi. Die calvinische Lehre behauptet, daß die Darreichung des Leibes und Blutes durch Christus zum geistigen Genuß mit dem mündlichen Genuß des Brotes und Weines zeitlich zusammenfalle. Der Streit dieser Lehrweisen läßt sich weder aus den Einsetzungsworten Christi noch aus der zuletzt angeführten Erklärung des Paulus entscheiden. Dies ist um so weniger möglich, als in keiner dieser Konfessionslehren der Umstand beachtet ist, daß das gebrochene Brot und der fließende Wein den Leib und das Blut Christi unter den Merkmalen des gewaltsam erlittenen Todes vergegenwärtigen. Endlich ist es außer Zweifel, daß Christus die Handlung verordnet hat, damit alle sich in ihr vereinigen, nicht aber in der Erwartung, daß sie sich über ihren Sinn und Inhalt veruneinigen und demgemäß in der Handlung sich trennen.

a) 1. Kor. 11, 23—26; Mt. 14, 22—24; Mt. 26, 26—28; Lut. 22, 19. 20. — 1. Kor. 10, 16. 17<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> 2. = 3. A. +: „b) Lutheri Catech. maior V. 32: Iam totum evangelium et fidei articulus: credo ecclesiam sanctam catholicam, remissionem peccatorum, virtute verbi in hoc sacramentum conclusus est et nobis propositus“.



# Register.

Die Zahlen bezeichnen die Seiten der kritischen Ausgabe.

Abendmahl 71. 106. 109. 115 f.  
 Abhängigkeit von Gott 15 f.  
 Achtung 95 f. 97.  
 Allgegenwart Gottes 44.  
 Allgemeinheit 10 f. 33—35. 55 f. 58  
 81 f. 92 f. 105. 115; vgl. Besonderheit.  
 Allmacht Gottes 9. 44.  
 Allwissenheit Gottes 44.  
 Altes Testament s. Religion, israelitische.  
 Ämter Christi 76; vgl. Königtum, Priesterthum, Prophetenthum Christi  
 Anbetung Gottes 102.  
 Antiochus von Ascalon 39.  
 Apostolicum 110.  
 Arbeit 56. 94. 104.  
 Askese 6. 82. 86. 90. 96. 100.  
 Athanasius 78.  
 Auferstehung Christi 53 f.  
 Aufrichtigkeit 90. 95. 97.  
 Augsburgerische Confession 7. 13. 19. 57  
 60. 62. 71. 83. 85. 101. 107 f. 110  
 113. 115.  
 Augustin 61.  
 Baptisten 109. 115.  
 Beamtenstand, kirchlicher 107. 111  
 Beharrlichkeit 89. 91.  
 Bekenntnis 105. 107. 110. 115.  
 Bergpredigt 35. 53. 92. 98.  
 Beruf 7. 10—14. 16 f. 56. 88. 90 f.  
 93 f. 98.  
 — Christi 49. 52. 54. 73.  
 Berufsbefähigung Christi 50.  
 Berufstreue Christi 49. 73 f. 76 f.  
 Berufung 33. 71. 79.  
 Bescheidenheit 90. 95 f.  
 Besonderheit 11. 31. 38. 55 f. 58  
 81 f. 93. 105; vgl. Allgemeinheit.  
 Besonnenheit 89. 91. 95.

Bittgebet 17. 102 f.  
 Böses, s. Gut und Böse.  
 Bruderliebe 35. 55.  
 Buddhismus 48. 99. 109.  
 Bund 71—73. 115.  
 Buße 82 f.  
 Calvin 14. 19. 48. 87. 95. 115.  
 Calvinismus 112.  
 Charakter 9. 17. 63 f. 77. 81 f. 90 f.  
 94. 99.  
 Christenthum 8—11. 25. 31 f. 48. 59 f.  
 66. 68. 70. 79. 83. 99. 102 f. 105 f.  
 109.  
 Christus 4. 8. 14. 33. 41. 48—54. 56 f.  
 60. 62 f. 72—78. 83. 100—103  
 106 f. 114 f.  
 Cicero 39.  
 Dankbarkeit 84 f. 89. 91. 95.  
 Dankgebet 17. 102 f.  
 Decalog 35. 96.  
 Demut 3 f. 7. 13. 16. 83. 86 f. 102  
 115.  
 Dogma 110.  
 Dogmatik 25.  
 Dreieinigkeit Gottes 31. 107. 114  
 Dualismus 86.  
 Ehe 55. 57. 94. 108.  
 Ehre 6. 90.  
 — Gottes 40. 61 f. 102.  
 Eigentum 6. 56. 96—98.  
 Einheit der Kirche 108 f.  
 Einzigartigkeit Christi 50.  
 — Gottes 39.  
 Endzweck, siehe Zweck.  
 Entschlossenheit 89. 91.  
 Erbsünde 61.  
 Ergebung 7. 18.  
 Erhöhung Christi 54.

- Erholung 94.  
 Erkenntnis Gottes 79. 84.  
 Erlaubtes 92. 94 f.  
 Erlösung 60. 63. 67—73. 77. 84.  
 Erniedrigung Christi 52.  
 Erziehung 13. 55. 57—59. 65. 80. 92  
 96. 99. 115.  
 Eschatologie 36. 77. 98—101.  
 Evangelium 106. 113.  
 Ewigkeit Gottes 43.  
 Familie 6. 11 f. 55—58.  
 Feindesliebe 4 f. 34. 55. 72. 92.  
 Freiheit, christl. 16. 58. 63—66. 77 f.  
 80. 92. 94. 97. 106; vgl. Herrschaft  
 über die Welt, Willensfreiheit.  
 Freude 17. 80. 85; vgl. Seligkeit.  
 Freundschaft 58.  
 Ganzes in seiner Art 8. 10. 12. 15  
 17 f. 81. 83.  
 Gebet 7. 16 f. 83. 87 f. 102—105  
 107 f. 114.  
 Gebets-Erhörung 88.  
 Geduld 4. 13. 16. 18. 83. 87. 102 f.  
 115.  
 — Christi 52. 76.  
 Gehorsam 55. 57 f. 60. 107.  
 — Christi 73 f. 76 f.  
 Geist, heiliger 31. 79 f. 107. 114 f.  
 Gemeinde 14. 25. 31. 33. 37. 53—55  
 60 f. 67. 69. 71—74. 77. 99; vgl.  
 Kirche, Reich Gottes.  
 Gerechtigkeit 89. 91. 95. 100.  
 — Gottes 44 f. 47. 69.  
 Geselligkeit 94.  
 Gefinnung 56. 58. 62. 92.  
 Gewissen 65. 90. 93.  
 Gewissenhaftigkeit 89 f. 93. 95.  
 Glaube 7. 10. 18. 66. 69. 77 f. 83—85  
 87. 114; vgl. Gottvertrauen, Vor-  
 sehungsglaube.  
 Gnade Gottes 3. 17. 45. 51. 69. 72 f.  
 79. 100. 106 f.  
 Gnadenstand 71.  
 Gott 8 f. 13—15. 31. 35. 38—48. 50 f.  
 60—62. 66 f. 69 f. 72 f. 74 f. 77—79  
 84. 100. 102. 104—107. 114 u. ö.  
 vgl. Gottheit Christi, Offenbarung,  
 Reich Gottes, Schöpfung.  
 Gottesdienst 107; vgl. Gebet, Gottes-  
 verehrung, Opfer.  
 Gotteskindschaft 70. 76—78. 80 f. 83 f.  
 103 f.  
 Gottesverehrung 59. 99. 102—116.  
 Gottheit Christi 52 f. 76 f.  
 Gottvertrauen 18. 61. 67. 69 f. 78  
 115; vgl. Glaube, Vorsehungs-  
 glaube.  
 Gut, höchstes 33. 36 f. 99. 101.  
 Gut und Böse 13. 60 f. 89. 104 f.  
 Güte 89—91. 95.  
 — Gottes 60. 74.  
 Heidentum 8. 35. 37 f. 66. 74. 85  
 108.  
 Heiligung 79—84. 100.  
 Herrschaft Christi 41. 53.  
 Herrschaft über die Welt 8. 36. 52. 77 f.  
 80 f. 83 f.; vgl. Freiheit, Weltherr-  
 schaft Christi.  
 Hiob 47.  
 Humanität 38. 59.  
 Ideal, sittliches 33. 55.  
 Imperativ 39.  
 Islam 48. 109.  
 Jakobus 4 f. 8. 81. u. ö.  
 Jesuiten 92.  
 Jesus, s. Christus.  
 Johannes 33 u. ö.  
 Judentum, s. Religion, israelitische.  
 Kant 39.  
 Katholizismus 5 f. 37. 55 f. 69. 71  
 77 f. 82 f. 92. 99. 108—110 112 f.  
 115.  
 Keuschheit 90.  
 Kirche 26. 37. 101—116.  
 Kirchenverfassung 112 f.  
 Königsherrschaft Gottes 35.  
 Königtum Christi 41. 49. 51. 53. 76  
 bis 78. 101.  
 Kultus, s. Gottesverehrung.  
 Kunst 94.  
 Landeskirche 111—113.  
 Leben, ewiges 76. 78. 98—101.  
 Lebenswerk 11 f. 79. 81.  
 Leiden 4. 64. 66. 74. 76.  
 — Christi 52; vgl. Geduld, Opfer, Tod  
 Christi.  
 Liebe 42. 54. 57. 69. 79. 89. 91. 95  
 99; vgl. Bruderliebe, Feindesliebe,  
 Nächstenliebe.  
 — Gottes 39. 42. 50 f. 60 f. 72. 84.  
 — zu Gott 34.  
 Lob Gottes 102. 104.  
 Lohn 46.

- Luther 7. 13 f. 19. 32. 34. 48. 56  
 58. 66. 70 f. 78. 83. 113—115.
- Manichäismus 99 f.
- Mäßigkeit 90.
- Melanchthon 19. 26. 53. 79.
- Menander 38.
- Menschheit 12. 42 f. 48. 64. 100. 105  
 109.
- Messopfer 108.
- Mitteltum Christi 76 f.
- Mönchtum 5—7. 55 f. 82 f. 99.
- Mose 48.
- Muhammed 48.
- Nachsicht 95.
- Nächstenliebe 12. 37. 55. 57. 92.
- Natur 8. 41. 44. 45. 53. 55 f. 66. 83 f.  
 86. 100; vgl. Übernatürlichkeit.
- Naturgesetz 45.
- Naturwissenschaft 13. 40 f. 100.
- Nicäno-Konstantinopolitanum 110.
- Offenbarung 15. 31. 33. 48—54. 60  
 72. 76 f. 79. 103. 106. 114.
- Opfer 72—75. 104. 108. 115.  
 — Christi 72—75. 115.
- Papsttum 77.
- Paulus 4 f. 8. 14. 17. 61. 77. 81. 89  
 103 f. 116 u. ö.
- Petrus 75 u. ö.
- Petrus Martyr Vermilius 88. 103
- Pflicht 55. 88 f. 93—98.
- Philemon 38.
- Philosophie 88.
- Pietismus 56. 98 f.
- Politik 59.
- Prädestination 48.
- Predigtamt 108. 111.
- Priester 73. 75. 105. 108.
- Priestertum Christi 73—77.
- Prophetentum Christi 49. 72. 77.
- Puritanismus 112.
- Recht 46. 58 f. 62. 67. 74. 94. 96 f.  
 108. 111 f. 114.
- Rechtfertigung 69 f. 77. 79. 85.
- Rechtlichkeit 95. 98.
- Reformation 5. 7. 14. 64. 71. 78. 98.  
 110 f.
- Reich Gottes 12. 33—60. 67. 69 f. 76.  
 79. 93. 99 f. 105.
- Reich der Sünde 64.
- Religion 8. 13 f. 53. 59. 62. 80. 83. 86.  
 106. 109. 114.
- christliche, f. Christentum.
- heidnische, f. Heidentum.
- israelitische 35 f. 44. 49. 57. 59. 66.  
 68. 71—75. 85—87. 100. 102 f. 105.  
 108. 115.
- natürliche 72. 74.
- vollkommene 31. 102.
- Neue 65. 82.
- Richten 96.
- Sakramente 71. 106 f. 109. 114—116
- Schicksal 14 f.
- Schöpfung 9. 39 f. 53.
- Schrift, heilige 32. 110; vgl. Evange-  
 lium, Wort Gottes.
- Schuld 46. 61. 67 f. 77.
- Schuldgefühl 65. 67.
- Sekten 108—110. 112.
- Selbstbeherrschung 89 f. 95.
- Selbstbeurteilung 9. 68. 93.
- Selbstgefühl 11. 14 f. 84. 86.
- Selbstgerechtigkeit 4.
- Selbstmord 85.
- Selbstsucht 56. 63. 70.
- Seligkeit 80. 99. 101; vgl. Freude.
- Seneca 85.
- Sittengesetz 3. 10 f. 34. 54. 58. 92 f.
- Sittlichkeit 6. 54—60. 83. 93 f. 98
- Sklavenstand 56.
- Sohn Gottes 41. 49. 76. 78. 102.
- Spiel 94 f.
- Staat 55. 57—60. 108. 111 f.
- Stand 11 f. 36. 56.
- Stände Christi 52.
- Stiftung Christi 48. 106.
- Stoiker 38. 84—86.
- Strafe 46. 66 f.
- göttliche 66 f. 84.
- Sünde 3. 15. 55 f. 60—68. 77. 81 f.  
 90 f. 98. 104.
- Sündenfall 61.
- Sündenvergebung 63. 67—73. 75. 77.  
 107. 114 f.
- Sündlosigkeit Christi 63.
- Synoden 112 f.
- Taufe 31. 106 f. 109. 114 f.
- Teilkirchen 108—110.
- Teufel 64.
- Thomas von Kempen 96.
- Tod 61. 66. 74.
- Christi 72 f. 75. 77. 107. 115.
- Treue 10. 90.

Treue Gottes 44. 51.  
 Troß gegen Gott 67 f.  
 Tugenden 82. 84—91.

Übel 13. 46. 66 f. 84. 87.  
 Übernatürlichkeit 36. 38. 100.  
 Überweltlichkeit 9. 36. 38. 51 f. 55. 80  
 84. 100.  
 Unterhaltung 94 f.  
 Unterordnung unter Gott 15 f.  
 Unterstützung 95.  
 Unvollkommenheit 3 f. 10 f. 17. 72  
 81 f.  
 Unwissenheit 64.  
 Urbildlichkeit Christi 50.

Vater 13, 39 f. 42. 70. 74 f. 77—79  
 102. 104 f. 114.  
 Vaterunser 104. 109.  
 Verdammnis 61. 101.  
 Vergeltung 46.  
 Verklärung Christi 52. 54.  
 Versöhnlichkeit 95. 98.  
 Versöhnung 13. 17 f. 25. 60—78. 84  
 87. 99 f. 102. 104. 114.  
 Versuchung 56. 64. 82. 104 f.  
 Verträglichkeit 95. 98.  
 Volk 11 f. 36. 55. 59.  
 Vollkommenheit, christl. 1—19. 81—84  
 93. 98. 102. 110.

Vorbild Christi 83.

Vorsehungsglaube 7. 13—17. 83 f.  
 86 f. 102.

Wahrhaftigkeit 95. 97 f.

Weisheit 89—91.

Welt 8 f. 13 f. 17 f. 39 f. 53. 60. 63 f.  
 76 f. 83 f. 86. 99 f. 104; vgl. Herr-  
 schaft über die Welt, Natur, Schöp-  
 fung, Überweltlichkeit.

Weltgericht 100 f.

Weltherrschaft Christi 51. 76—78. 101

Weltregierung Gottes 46.

Werke, gute 10 f. 69. 81.

Wiedergeburt 80. 115.

Willensentschluß 4. 16. 68.

Willensfreiheit 62 f. 65.

Wirken Christi 72.

Wohltätigkeit 95. 97.

Wort Gottes 106 f. 109.

Wunder 45.

Zeremonialgesetzlichkeit 86 f. 100.

Zorn Gottes 46.

Zoroaster 48.

Zweck 9. 12. 27. 33. 35. 40 f. 43. 54  
 56. 58. 62 f. 66 f. 69 f. 79. 82 f. 88.  
 91 f.

Zwingli 66.

THEOLOGY LIBRARY  
 CLAREMONT, CALIF.

A 710



EVANGEL. VERLAG  
JAKOB COMTESSE  
Buchhandlung  
HEIDELBERG, Hauptstr. 33

Q. 75

Druck von Julius Wels in Langensalza



BT766 .R5 1924  
Ritschl, Albrecht, 1822-1889.  
Die christliche Vollkommenheit : ein Vo

BT Ritschl, Albrecht Benjamin, 1822-1889.  
766 Die christliche Vollkommenheit; ein Vortrag,  
R5 Unterricht in der christlichen Religion.  
1924 Kritische Ausg. von Cajus Fabricius. Leipzig,  
Hinrichs, 1924.  
xxvii, 120p. 24cm.

1. Perfection. I. Fabricius, Cajus, 1884-  
1950, ed. II. Title.

A710

CCSC/mmb

